GIOVANNI PASCOLI

SOTTO IL VELAME

Saggio d' un' interpretazione generale del poema sacro

MESSINA
VINCENZO MUGLIA, EDITORE
MCM

SOTTO IL VELAME

Se il vero è vero

GIOVANNI PASCOLI

SOTTO IL VELAME

Saggio d' un' interpretazione generale del poema sacro

MESSINA
VINCENZO MUGLIA, EDITORE
MCM

MESSINA

ACCOLGA NELL' ANNIVERSARIO CCCL DELLA SUA UNIVERSITÀ

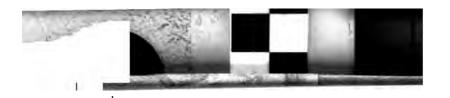
DA UN LETTORE DI QUELLA

L' OMAGGIO DI QUESTO LIBRO

CHE SOLLEVA ALQUANTO IL VELAME DEL POEMA SACRO

NELL' ANNO DALLA MIRABILE VISIONE SECENTESIMO

PREFAZIONE

Questo volume sarà seguìto, se la vita e la forza mi basteranno, da due altri libri: **La mirabile visione,** *che svolgerà l'ultimo capitolo di questo;* **La poesia del mistero Dantesco,** *che tenterà di dichiarare le bellezze del poema, quali adulterate, quali celate dalla non esatta interpretazione che se ne suol dare. Sono in vero alcuni che sdegnano e schifano queste indagini del pensiero di Dante. Dicono: Lasciateci sognare! ammirare! godere! Dicono: Non c' impedite la vista del monumento solenne con le vostre catapecchie! Dicono: Non ci guastate con le vostre cantafere quel murmure infinito di musica morta e inafferrabile! Dicono: Non sollecitate la tenebra sacra con la vostra lucernina! Or io a costoro, col terzo volume, vorrò mostrare che il pensiero di Dante è meglio conoscerlo e contemplarlo qual' è, e che la sua parola echeggia da ben più profondo mistero di quel che essi credano, e che la lucernina può rivelare, in queste catacombe, qualche meandro nuovo, qualche nuo-*

vo abisso, qualche improvviso simulacro, qualche scritta ignorata. Non perde nulla Dante, a essere capito. Chè poi non è gran modestia un tale orrore allo studio diligente del Poeta. È come credere che il nostro pensiero e la nostra imaginazione siano più alti e più grandi di quelli di Dante. E potrebbe anche essere. Io dimostrerò, con quel libro, che non è. E spero che già da ora ognuno s'accorga che gli sfuggiva gran parte del bello, poichè gli era nascosta gran parte del vero. Valga per esempio il passaggio dell' Acheronte. A costoro che preferiscono sè a Dante, sembrano avvicinarsi altri, che hanno la consuetudine degli studi serii ed esatti; eppur, no, quando si tratta di Dante, cominciano a dire che non si deve ricorrere ai teologi, e non si deve sottliizzar troppo, e non si deve dar retta a Dante stesso, che vuole che il lettore aguzzi gli occhi e cerchi la sentenza nascosta e denudi le parole dalla lor vesta di figura. E a questi altri dirò che tornino a loro scienza; non altro: chè in vero il fatto loro non è un bel fatto. E prenderò in pace i loro disdegni e le loro accuse di « troppa sottiglianza », e le loro ingiurie di sofisticheria e peggio; pago che l'ombra di Dante mi dica: Vien dietro a me, e lascia dir le genti!

Possono invece altri più ragionevolmente appuntarmi di non aver seguìta in tutto e per tutto la buona via, non vedendo in questo volume qui, come non videro nella « Minerva oscura », col

mio, riferito il lavoro altrui. A questo più ragionevole appunto risponderò col secondo volume, che dissi. La mirabile visione *conterrà, con le conclusioni del presente volume spogliate della loro ridondanza d'argomenti, anche una diligente notazione delle altrui sentenze, concordanti o discordanti. E il lettore può sin d'ora da sè vedere quanto io mi accordi con alcuni interpreti di Dante; e penserà ancora che questi coi quali mi accordo io, non sono quelli coi quali più consentono gli altri. Ebbene, sono certo che la loro sorte muterà, e spero che di tal mutamento qualche merito si attribuirà a me. Come mai? È un po' difficile a dirsi. Ecco: a me pare che codesti valentuomini abbiano adoperato al contrario di me. Essi hanno avuto di mira il complesso delle dottrine filosofiche del Poeta, e appena hanno scorta la somiglianza di esse con quelle di altri filosofi, l'hanno annunziata, e sono poi discesi, quando sono discesi, a interpretare, con quella guida, i singoli luoghi del Poema. Io, no; non così; mi pare. Io ho cercato d' interpretare via via i luoghi del Poema, e da questa interpretazione mi provo di risalire alla conoscenza del sistema filosofico del Poeta. La Comedia ha per argomento l'abbandono della vita attiva per la vita contemplativa. Sta bene. Altri aveva detto questo avanti me: tutti, sto per dire. Ma tutti avevano diritto di restare in dubbio, finchè non si fosse provato che, la selva essendo il manco di prudenza, e le*

tre fiere essendo i vizi contrari a temperanza, fortezza e giustizia, il corto andare consisteva dunque nell' operare con queste quattro virtù: il che è « l' uso pratico dell' animo ». E potrei moltiplicare gli esempi; ma lascerò fare al lettore, che è candido. Ora a lui voglio soggiungere che le sentenze di tali nobili interpreti, quali il Bennassuti, il Perez, il Lubin, tanti altri, io riferirò, non per coscienza ch' io abbia di debito a loro, ma per conferma di ciò che essi pensarono prima di me, e di ciò che io pensai senza dipender da loro. E così mi sembra di far a quelli più degno onore. E così spero di dare alle loro dottrine quella virtù persuasiva che per ora non hanno. Ciò dunque nel volume che seguirà questo: volume in cui sarà l'indice minuto che in questo, per la sua già soverchia mole, non ha luogo.

E questo? Questo si ricongiunge alla « Minerva Oscura ». (1) *La « Minerva Oscura » si può dire che consista, quant' ell' è, nel riconoscere che i sette peccati, quanti sono enumerati da Virgilio come discendenti da incontinenza, malizia e bestialità, sono i sette peccati mortali e capitali. Non è gran che; e questa non grande cosa si ottenne con una ben menoma osservazione: che, essendovi due passioni dell' anima, la libidine e l' ira, il concupiscibile e l' irascibile, il Poeta, dopo gl' inconti-*

(1) *G. P. Minerva Oscura. Prolegomeni; la costruzione morale del poema di Dante. Livorno, Giusti 1898.*

nenti di libidine o di concupiscibile, aveva indicati, con le parole « color cui vinse l' ira », gli incontinenti d' ira o d' irascibile. Oh ! la cosa piccina ! Ma questa cosa piccina era una pietra sporgente nell' impiantito d'una grande casa. Per molte generazioni quelli che abitavano o convenivano in quella casa, vi urtavano col piede. Nessuno fu che una volta, presto o tardi , non inciampasse in quella piccola cosa. Finalmente uno, che non era un grand' uomo, si trovò nella grande casa, e dopo aver picchiato nella pietra , la guardò, e... fece quello che nessuno , dal primo abitatore all' ultimo , da sei secoli su per giù, aveva pensato a fare : tolse la pietra. La pietra era quella paroletta « ira ». Questo libro toglie, credo, ogni questione e ogni dubbio, non dico mediante le mie argomentazioni, ma con la scoperta di quella che è la principal fonte del Poema. Dalla quale si ricava come il numero settenario nell' inferno e nel purgatorio sia richiesto dalla essenza stessa dell' argomento. L' argomento del poema in vero è l' abbandono della vita attiva per la contemplativa. La vita attiva è raffigurata in Lia, la contemplativa in Rachele. Alla contemplativa si giunge dopo l' esercizio delle virtù, diretto a mondar l' anima da ogni macchia. Ebbene questo esercizio è significato dai sette e sette anni di servaggio che Giacobbe subì per Rachele. Certo qualcuno può dire: Nulla licenzia a credere che gli ultimi tre peccati dell' inferno , i

quali hanno per simboli l' ira bestiale, l' invidia prima, la superbia maledetta, siano ira, invidia e superbia: nulla licenzia a credere che il quart'ultimo, diviso in due cerchi, sia accidia: l'accidia proporzionale al lento amore in acquistare e vedere il bene; per quanto di quei peccatori gli uni non avessero « bontà », e gli altri abbiano « mala luce »: nulla ci licenzia a crederlo, nulla... E che avrei a rispondere io? Nulla.

Per quanto questo volume si studi di persuadere i critici di « Minerva Oscura », pure di essi critici io non ho fatto i nomi nè ho direttamente combattuti gli argomenti. Ciò, perchè m' è parso a mano a mano che essi, già consenzienti in gran parte, avrebbero consentito in tutto; e così... E così, anche questo è difficile a dirsi: così spero che io avrò più agevolmente il loro ambito consentimento, non avendo armeggiato, sbuffato, gridato, bestemmiato. Chè in verità il loro consentimento pieno mi riuscirebbe molto dolce; tanto (i più) si sono mostrati pazienti, acuti, gentili e onesti. Sì che il loro nome, taciuto nel corso del ragionamento, non posso tacer qui. Non posso tacere il nome di Corrado Zacchetti, (1) *di Giuseppe Mantica,* (2) *di Francesco Paolo Luiso,* (3) *di L. M.*

(1) *Giornale di letteratura storia e arte, Melfi, Anno I fasc. 3-4, aprile-maggio 1898 pag. 199-200.*

(2) *Ariel, Roma, 15 maggio 1898.*

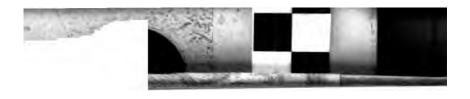
(3) *Rivista bibliografica italiana, Firenze, fasc. 18 e 25 giugno 1898.*

Capelli, (1) *di Giuseppe Fraccaroli,* (2) *i quali si occuparono della « Minerva Oscura » con grande rispetto a Dante e con grande benevolenza per me. Essi mi hanno animato a continuare i miei studî, e vanno ringraziati, se non dagli altri, da me. E dimenticherò io il mio amorevole fratello d'arte e di studi, G. S. Gargàno? Egli ha riassunto con luminosa diligenza la « Minerva oscura »* (3) *facendo quel che io non avrei saputo far meglio, facendo quel che ingegni meno alti del suo che è altissimo, non si sarebbero degnati di fare.*

E un altro ringrazio, sopra tutti, uno che non mi si è mostrato se non per le iniziali del suo nome e cognome: le quali ho scritte nel cuore e non rivelo ad altrui. Se a lui cadranno sotto gli occhi queste righe, sappia che io so continuare le due sigle a formare il nome e cognome del più grande e più nobile maestro di questi tempi; sappia che io so chi è, e che io so quale e quanto è; e sappia che questo volume è suo, tanto potè in me il suo misterioso conforto; e che suo è ciò che in questo è di vero e di buono, e che negli altri miei sarà, e che è per essere negli studi

(1) *Giornale dantesco, Quad. VIII-IX anno VI (III della nuova serie).*

(2) *Giornale storico, XXXIII, fasc. 98-99, pag. 364 e 376. Conosco altre recensioni che ometto, e altre forse ometto che non conosco.*

(3) *Marzocco, Firenze, Anno V N. 6, 7, 8.*

dell' alacre gioventù italiana che vorrà prender le mosse di qui.

Perchè alla gioventù italiana io mi rivolgo.

I giovani non hanno ancora su tutte le questioni Dantesche la loro teorica piccina e cara, *secondo l' espressione Omerica, o almeno non la tengono in bocca (mi si passi il paragone) come i cani l' osso; che, sia pure spolpato e mondo, se altri cani s' appressano, quelli ringhiano. E amano la scienza per la scienza, e la patria per la patria; sì che non dispiace loro che una delle più importanti questioni che abbia la letteratura del mondo, si avvicini alla soluzione: questo per la scienza; e ci si avvicini in Italia, per opera d' un italiano: e questo per la patria. La quale patria molti hanno in cuore, sì; ma in cuore hanno poi tanto amor di sè, che gli altri amori vi stanno in disagio e pericolo: come i piccoli della capinera nel nido ove si aprì l' ovo del cuculo. Ai giovani dunque mi rivolgo. Io posso accertarli che questa via che loro mostro, è la buona.*

Ma certo bisogna camminar molto per giungere alla meta. Fare la storia di certi concetti mistici, compararli e sceverarli un per uno, ci condurrà a leggere più esattamente nel pensiero di Dante.

Ora a me pare che sì la Minerva Oscura e sì questo volume siano la pur tenue cosa; un filo, siano; ma un filo che può guidare, o giovani, le vostre orme in un laberinto. Svolgetelo con fidu-

cia: vi condurrà alla luce. E conduca esso anche me tuttavia. Chè io vorrei, come segno che al mondo non venni in vano, lasciare un « Comento » della Divina Comedia! E aspettando e sperando che mi sia lecito il farlo, vi prego in tanto di lavorar con me, o giovani ingegni, o puri cuori.

Con un « poeta »?

Che poeta o non poeta! Rispondete a chi vi introna gli orecchi col solito, « È un poeta! un poeta! poeta! », rispondete, o giovani, che le poesie si fanno pur con lo stesso cervello che le prose. Rispondetegli, o giovani, interrogando: Sai tu chi è Matelda? sai tu perchè ha gli occhi luminosi? sai tu come Virgilio conduca a Matelda, e Matelda a Beatrice? sai tu quale è il nome, in mistero, di Virgilio? sai? Studio e amore! studio o amore!

GIOVANNI PASCOLI

MESSINA
nel Maggio del MCM.

LA SELVA OSCURA

I.

Nel Convivio (1) Dante parla dell' « adolescente ch' entra nella selva erronea di questa vita », il quale « non saprebbe tenere il buon cammino, se dalli suoi maggiori non gli fosse mostrato ». Nella Comedia dice: (2)

> mi ritrovai per una selva oscura
> chè la diritta via era smarrita.
> . . . .
> I' non so ben ridir com' io v' entrai.

Non sa Dante ridire come v' entrasse; quando v' entrasse, sappiamo da Beatrice: (3)

> sì tosto come in su la soglia fui
> di mia seconda etade e mutai vita.
> questi si tolse a me e diessi altrui.
> . . . .
> e volse i passi suoi per via non vera.

(1) Convivio (ed. Fraticelli) IV 24.
(2) D. C. (ed. Witte) Inf. I 2 segg.
(3) Purg. XXX 124 segg.

Beatrice saliva da carne a spirito; e Dante pien di sonno abbandonava la verace via. La donna gentilissima, agli angeli eternamente vigili che cantano intorno al suo carro, indica in certo modo l'età in cui ell'era quando morì, per dir quella in cui il suo pentito amatore si addormì e smarrì. Perchè ella sa che l'età di lei è unita da un vincolo misterioso a quella di lui: l'una è a capo, l'altra in fondo al medesimo anno; come Dante scrisse nel libello della Vita Nuova: (1) « quasi dal principio del suo anno nono apparve a me, ed io la vidi quasi da la fine del mio nono ». Quando dunque ell'era in su la soglia della seconda età, cioè della gioventù che vien dopo l'adolescenza « la quale dura infino al venticinquesimo anno », Dante aveva passata questa soglia, e non si sarebbe potuto più dire adolescente.

Eppure in quel medesimo libello Dante racconta che almeno un anno (2) egli rimase fedele a Beatrice fatta de' cittadini di vita eterna, e che solo « alquanto tempo » dopo l'anniversario, si mosse a pietà di sè vedendo la pietà d'una gentile donna giovane e bella molto: il che fu

(1) Vita Nuova (ed. Casini) I.

(2) V. N. XXXIV: In quello giorno, nel quale si compiea l'anno, che questa donna era fatta de li cittadini di vita eterna, io mi sedea in parte, ne la quale ricordandomi di lei disegnava uno angelo sopra certe tavolette... ib. XXXV: Poi per alquanto tempo...

un togliersi a Beatrice e darsi altrui. Fu dunque un anno e alquanto tempo dopo: eppur Beatrice afferma agli angeli vigili:

> *Sì tosto* come in su la soglia fui
> di mia seconda etade, e mutai vita.

Vogliam dire che Beatrice esageri, per cogliere ragione addosso all'amatore? che le sue parole non vadano prese a lettera, come di sensitiva amatrice? Per me, crederei più probabile che il poeta pareggiasse i tempi e i fatti per qualche suo fine d'arte e di dottrina. E qui il fine mi parrebbe questo, di mostrare ch' egli si smarrì adolescente, quando cioè Beatrice era in su la soglia ed esso, perciò, poco oltre la soglia, in modo da poter essere considerato ancora in quella età « la quale dura infino al venticinquesimo anno »; e così inferire che dell'adolescenza è proprio lo smarrirsi.

Così nella Vita Nuova Dante chiama puerizia l'età sua dopo la prima apparizione di Beatrice, (1) mentre un passo, controverso a dir vero, del Convivio sembra limitare la puerizia con

(1) V. N. I: E' mi comandava molte volte ch'io cercasse per vedere questa angiola giovanissima, ond'io ne la mia puerizia molte fiate l'andai cercando... cf. Conv. IV 24: Ma perocchè l'adolescenza non comincia dal principio della vita, ma presso ad otto *mesi* dopo quella... Quel *mesi* si emenda in *anni*.

l'ottavo anno, e a ogni modo le prime parole della Vita Nuova sembrano collocare la fanciullezza, pagine quasi bianche del libro della memoria, avanti i nove anni. Or come puerizia era l'età di Dante dopo il nono anno, così egli voleva che fosse adolescenza alla fine del suo anno vigesimo quinto.

Ma fosse adolescenza proprio o non fosse, i due luoghi del Convivio e della Comedia, dove si parla di selva erronea e di selva oscura, si riscontrano più nell' idea d' adolescenza che in quella di selva. Di vero la selva del Convivio è la vita stessa; quella della Comedia è, non la vita, ma nella vita. Nella prima l'adolescente ci si trova a ogni modo per il fatto d'essere nato e cresciuto; nella seconda Dante entra per aver abbandonata, pien di sonno, la verace via: mentre l' altro nella selva stessa travìa, poniamo, in modo da non uscirne più o così presto a salvazione. Invece, perchè l' adolescente nel Convivio può traviare? Perchè, essendo adolescente, ha bisogno che i suoi maggiori gli mostrino il buon cammino. Perchè Dante entrò nella selva? Perchè non seguì chi il buon cammino gli mostrava. Beatrice invero afferma: (1)

> Alcun tempo il sostenni col mio volto:
> mostrando gli occhi giovinetti a lui,
> meco il menava in dritta parte volto.

(1) Purg. XXX 121 segg.

Quando quelli occhi giovinetti si furono serrati, allora Dante volse i passi suoi per via non vera. Ora, perchè il pensiero di Dante è che l' adolescenza ha bisogno di chi mostri il buon cammino, egli dicendo d' aver avuto chi glielo mostrava, viene a dire che era allora adolescente: adolescente, quando era sostenuto dal volto di Beatrice viva; adolescente, quando, come egli confessa, (1)

le presenti cose
col falso lor piacer volser miei passi,
tosto che il vostro viso si nascose.

Il viso s'era nascosto, ma bellezza e virtù erano cresciute alla donna salita da carne a spirito; ed ella era per attirare a sè l'amatore più che mai. Ma egli s' addormì e smarrì.

E poi tutto parla di adolescenza nei luoghi che si riferiscono allo smarrimento. Dante afferma d'essere stato pien di sonno nel punto che si smarrì. Non è questa sonnolenza un ricordo del concetto Platonico, per il quale l' anima è attonita e trasognata sulle prime dal flusso e riflusso della materia? Dante questo concetto lo conosceva, perchè egli parla dei tempi in cui « l'anima nostra intende al crescere e allo abbellire del corpo, onde molte e grandi trasmutazioni sono nella persona »; dell' adolescenza,

(1) Purg. XXXI 34 segg.

dunque, dell' « accrescimento di vita ». (1) E mi par naturale ch' egli attribuisca, nella Comedia, a queste molte e grandi trasmutazioni, quel-l'oblìo che, a dir vero, nella Vita Nuova pone solo nella puerizia: « in quella parte del libro della mia memoria, dinanzi alla quale poco si potrebbe leggere ». (2) Poi, Beatrice afferma di lui:

> ... volse i passi suoi per via non vera,
> imagini di ben seguendo false,

e Dante conferma di sè:

> le presenti cose
> col falso lor piacer volser miei passi.

Or quali sono queste false imagini di bene, queste presenti cose che hanno un falso piacere? queste sirene e queste pargolette e queste vanità di cui Beatrice riparla?

> perchè altra volta,
> udendo le sirene sie più forte...
> . . . .
> Non ti dovean gravar le penne in giuso,
> ad aspettar più colpi, o pargoletta,
> o altra vanità con sì breve uso. (3)

Quali son esse? Sono, mi pare, molto simili alle blande dilettazioni di cui è parola nel *de*

(1) Conv. IV. 24
(2) V. N. a principio.
(3) Purg. XXXI 44 seg. 58 segg.

Monarchia: (1) « le volontà dei mortali, per cagione de' lusinghevoli diletti dell' adolescenzia, hanno bisogno di chi a bene le indirizzi ». Il qual pensiero è pur molto simile a quello citato dal Convivio: « L'adolescente ch'entra nella selva erronea di questa vita, non saprebbe tenere il buon cammino, se dalli suoi maggiori non gli fosse mostrato ». Là è l'imperatore che dirige, qui i maggiori: ma il traviare dell' adolescente del Convivio non può essere causato se non da queste blande dilettazioni contro cui è necessaria la guida sicura, o dei maggiori, o dell' imperatore, o di quelli occhi giovinetti.

II.

Nel punto proprio che Dante abbandonò la verace via, egli avrebbe forse detto di sè, che adolescente era; ma certo nella seconda età era entrato e s' era inoltrato, quando nella selva oscura si ritrovò. Egli era allora

nel mezzo del cammin di nostra vita.

cioè a metà della seconda « delle quattro etadi » in cui « la umana vita si parte », a metà della « Gioventude », al « colmo del nostro ar-

(1) De Mon. I 17 in fine.

co » che « è nelli trentacinque ». (1) Se volse i passi suoi per via non vera, quando Beatrice era sulla soglia della gioventù, quando poi ascoltava le sirene e si lasciava tirare a terra da pargolette o altre vanità, non era più adolescente. Invero Beatrice esclama ver lui: (2)

> Alza la barba,
> e prenderai più doglia riguardando!

Ed egli ben conosce « il velen dell'argomento » che era in quel dir *barba* invece di *viso*. Non era più in età da potere scusare con essa i suoi traviamenti. Certo; ma dunque i traviamenti erano di quelli che si scusano con la età. E se tali erano quelli per i quali seguiva sirene e pargolette e vanità, tanto più era scusabile con l'età il deviar primo, quando egli si tolse a Beatrice e si diede altrui. In verità non solo Lucia dice di lui a lei: Quei che t' amò tanto; ma ella stessa a Virgilio parla non senza lagrime e chiama questo traviato, (3)

> l'amico mio e non della ventura.

Niente dunque di grave. O come? Così. In Dante aveva errato l'*animo* o *cuore* o *appetito;* e nel modo che e nel Convivio e nella Come-

(1) Conv. IV 24.
(2) Purg. XXXI 68 seg.
(3) Inf. II 61.

dia dice che può errare, per sua semplicità. *L'anima semplicetta che sa nulla* (1)

> di picciol bene in pria sente sapore;
> quivi s' inganna, e retro ad esso corre;

e questo picciol bene è tutt' uno con le blande dilettazioni sopra dette, tanto è vero che sì per via di quelle c' è bisogno della guida imperiale; sì per questo ingannarsi dell' anima e correre dietro al bene che ha assaporato,

> convenne legge per fren porre;
> convenne rege aver...

Tutto il concetto è anche nel Convivio: (2) « Siccome peregrino che va per una via per la quale mai non fu, che ogni casa che da lungi vede, crede sia l'albergo... così l'anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza gli occhi al termine del suo sommo bene, e poi qualunque cosa vede, che paia aver in sè alcun bene, crede che sia esso... Onde vedemo li parvoli desiderare massimamente un pomo; e poi più oltre procedendo, desiderare uno uccellino; e poi più oltre desiderare bello vestimento, e poi il cavallo, e poi una donna, e poi ricchezza non grande, e poi più grande, e poi più ». Or ciò che, nel pargolo e nell' uomo, spinge a questa

(1) Purg. XVI 88, 91 seg., 94 seg.
(2) Conv. IV 12.

corsa verso un bene a mano a mano più grande, è appunto l' *appetito* o *cuore* o *animo*, che vuol essere pago; come s' intende, e da tutta la lezione sull' amor d' animo, (1) e, per essere brevi, dal terzetto:

> ciascun confusamente un bene apprende,
> nel qual si queti l' *animo*, e disira:
> perchè di giugner lui ciascun contende.

L' animo dunque di Dante s' ingannava. Vediamo, come.

Era passato più d' un anno da che Beatrice era fatta dei cittadini di vita eterna. Egli molto stava pensoso, e i suoi pensamenti erano di dolore. E levò gli occhi per vedere se altri lo vedesse: allora vide una gentile donna giovane e bella molto, la quale da una finestra lo riguardava pietosamente. Ed egli disse tra sè medesimo: « E' non puote essere, che con quella pietosa donna non sia nobilissimo amore ». Poi, rivedendola ancora e sempre pietosa in vista, e d'un colore pallido, quasi come d'amore, egli si ricordava della sua nobilissima donna, che di simile colore si mostrava tuttavia. E infine venne a tanto per la vista di questa donna, che i suoi occhi si cominciarono a dilettare troppo di vederla, e la vista di lei lo recò in sì nova condizione, che molte volte ne pensava

(1) Purg. XVII 91 segg. 127 segg.

sì come di persona che troppo gli piacesse; e così avvenne un contrasto tra « il cuore ciò è l'appetito » e « l'anima ciò è la ragione ». L'avversario della ragione, cioè il cuore, fu poi vinto dalla forte imaginazione nella quale a Dante parve vedere Beatrice con le stesse vestimenta sanguigne con le quali gli apparve la prima volta. Il cuore o animo o appetito si era ingannato.

Aggiungo che s' era ingannato, facendo che a Dante ricordasse, nel veder la donna gentile, dell' altra gentilissima. (1) Or così appunto il peregrino del Convivio « ogni casa che da lungi vede, crede sia l' albergo »; « dirizza gli occhi al termine del suo sommo bene (cioè Dio), e poi qualunque cosa vede, che paia avere in sè alcun bene, crede sia esso ». Nè si dica che nel Convivio si tratta di Dio e nella Vita Nuova della donna amata: la Comedia si accorda con l' uno e con l' altra. Chè Beatrice chiede: (2)

> Per entro i miei disiri
> che ti menavano ad amar lo bene,
> di là dal qual non è a che si aspiri,
>
> quai fossi attraversati, o quai catene
> trovasti, per che del passare innanzi
> dovessiti così spogliar la spene?

Il che vuol dire: nel seguire me che ti condu-

(1) V. N. XXXV—I. Per il *colore pallido*. XXXVI.
(2) Purg. XXXI 22 segg.

cevo a Dio, quali ostacoli trovasti per la via? Or Dante s' era ingannato credendo di veder Beatrice e perciò Dio, dove non era nè Dio nè Beatrice.

Ond' ella pur rimproverando, di presenza, il suo amatore, come infedele, dice, quand' egli non è lì ad ascoltare:

> l' amico mio e non della ventura.

Nella qual parola *ventura* sono da comprendere, a parer mio, tutti i beni che non fanno il vero bene; sicchè Beatrice viene a significare: checchè paia, me ama, e non altri nè altro.

Pure, di presenza, così acerbamente lo rimprovera, che non è meraviglia se gl' interpreti imaginano di Dante più gravi peccati che egli non confessi. Ma noi, prima di tutto, nei rimproveri della donna gentilissima, dobbiamo sceverare quelli che si riferiscono allo stato di Dante, dopo che egli ebbe incontrate le tre fiere, da quelli che si rapportano al suo errar nella selva. E poi dobbiamo considerare che i suoi sono rimproveri di chi ama a chi ama; e poi dobbiamo riconoscere che molte cose aggravano la pur piccola colpa di Dante.

Queste: Dante era nella vita nuova virtualmente capace d'ogni bella opera e per benigne disposizioni di stelle e per larghezza di grazie divine; poi aveva avuto per guida gli occhi giovinetti di Beatrice; poi aveva sperimentata

la vanità delle cose umane, con la morte di Beatrice; poi si era trovato a scegliere non tra due beni quasi equivalenti, ma tra Beatrice la gentilissima, salita da carne a spirito e più bella e virtuosa che mai, e altri beni, sirene, vanità, pargolette non degne certo di essere paragonate a Beatrice viva non che a Beatrice morta. Ora il peregrino del Convivio merita ben più scusa. In vero all'anima « perchè la sua conoscenza prima è imperfetta, per non essere sperta, nè dottrinata, piccioli beni le paiono grandi... » Ma la conoscenza di Dante era dottrinata e per gli abiti destri che già facevano prova in lui e per la luce di quelli occhi giovinetti; e per lo sparir d'essi oh! era anche sperta! Eppure piccioli beni a lui parevano grandi, poichè seguiva imagini di bene

che nulla promession rendono intera;

poichè si lasciava chiamare a terra, come uccellino invano ammaestrato da un primo strale dell'uccellatore, da

o pargoletta
o altra vanità con sì breve uso.

Ma, pur con questi gravami, di cui l'ultimo è da Beatrice significato con l'ironico, Alza la barba! pur con questi, Dante non è detto (per

ciò, almeno, che si riferisce alla selva e allo smarrimento) reo, sì ingannato. Ricordiamo: (1)

> Ben ti dovevi, per lo primo strale
> delle cose fallaci, levar suso
> di retro a me che non era *più tale*.
>
> Non ti dovean gravar le penne in giuso
> ad aspettar più colpi, o pargoletta
> o altra vanità *con sì breve* uso.

Beatrice non era più cosa fallace; dunque era stata. Di lei era stato breve uso; dunque anche ella era stata una vanità. Dunque tra le cose fallaci, tra le vanità, tra le false imagini di bene, tra le presenti cose piene di falso piacere, ella poneva pur sè; sè viva; e *pargoletta* è da lei detto in memoria forse di quando ella apparve a Dante nella sua giovanissima età. Ella dice: una pargoletta come me, una vanità qual era io. Pure quella pargoletta conduceva Dante *in dritta parte volto;* e le altre no, non lo condussero; come si vide. Bene: ma qual grande peccato era di Dante, se nelle altre egli credeva vedere il bene che in quella pargoletta bella e nuova, il cui viso si era nascosto e i cui occhi giovinetti non lucevano più? Non dice egli che per dieci anni fu assetato di lei? Ferito dallo strale delle cose fallaci, correva qua e là, dove vedeva balenare uno specchio d'acqua,

(1) Purg. XXXI 55 segg.

senza trovarlo mai, sì che la sete e' non la potè disbramare che quando di nuovo ella gli apparve sul santo monte (1).

III.

Ma se l'errar nella selva significa gl' inganni cui l'anima è soggetta « nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita », inganni e niente altro che inganni di imagini di bene, sian pur false, e questi inganni sono causati dall' imperfezione naturale della conoscenza umana, che non è ancora sperta e dottrinata, e sia pur che sperta e dottrinata avrebbe dovuto già essere; come mai Dante dipinge questa selva così oscura e selvaggia e aspra e forte? Per sì leggiera e natural cosa, come mai sì gravi parole? In vero, per limitarmi agli effetti della selva sull'anima di chi vi erra dentro, ella

tanto è amara che poco è più morte.

e incute tanta paura, che la rinnova nel pensiero. Se, per esempio, il piacere della donna pietosa è uno dei fatti simboleggiati nella selva, non s'intende tanta paura e tanta amarezza di morte.

(1) Purg. XXXII 2.

No: s' intende. Nel Convivio si comentano lungamente questi tre versi della canzone « Le dolci rime d' Amor, ch' io solia »:

Ma vilissimo sembra, a chi 'l ver guata
chi avea scorto il cammino e poscia l'erra,
e tocca tal, ch'è morto, e va per terra.

Dante dice « che non solamente colui è vile, cioè non gentile, che disceso di buoni è malvagio, ma eziandio è vilissimo ». E aggiunge: « Perchè non si chiama non valente, cioè vile? Rispondo: Perchè non valente, cioè vile, sarebbe da chiamare colui, che non avendo alcuna scorta, non fosse ben camminato; ma perocchè questi l' ebbe, lo suo errore e 'l suo difetto non può salire; e però è da dire non vile ma vilissimo ». (1) *Vile* e *viltà* in tutto questo trattato del Convivio è opposto di *nobile* (che Dante deriva da *non vile*) e di *nobiltà;* e nobiltà o gentilezza o bontà è la perfezione umana la quale consiste nell' usar che faccia l' anima « li suoi atti nelli loro tempi e etadi, siccome all'ultimo suo frutto sono ordinati ». (2) Ora fortezza o magnanimità (3) è virtù di giovinezza; e il giovane che non l'abbia è non nobile, cioè vile. E Dante

(1) Conv. IV 7.
(2) Conv. IV *passim*, e 24.
(3) Conv. IV 26.

ci mostra nel poema, una volta tra le altre, il nobile in faccia al vile. (1)

> Se io ho ben la tua parola intesa,
> rispose del *magnanimo* quell' ombra,
> l' anima tua è da *viltate* offesa.

Il magnanimo è Virgilio, l' altro ingombrato da viltà, come cavallo ombroso, è Dante. Direste voi che Dante sia pauroso per quel rifiuto che tenta fare? Si tratta d' un' impresa quale solo al più nobile degli eroi e al più privilegiato dei santi riuscì. Dante dubita che la sua virtù non sia assai possente: la sua virtù è stanca. Eppure il magnanimo continuando dice:

> di questa *tema* a ciò che tu ti solve;

e conclude:

> perchè ardire e franchezza non hai?

Il che mostra che l'idea di paura è connessa, per Dante, con viltà, anche quando viltà non è bassezza propriamente o ignominia, ma l'opposto di magnanimità, che è quanto dire di nobiltà o gentilezza, cioè di quella « grazia » o « divina cosa » che fa quelli che l' hanno, « quasi come Dei ». (2)

Ora nel verso

> che nel pensier rinnova la paura, (3)

(1) Inf. II 43 segg.
(2) Conv. IV 20.
(3) Inf. I 6.

e nell' altro

> allor fu la paura un poco queta, (1)

si sottintende il concetto di viltà, come negli altri versi,

> l'anima tua è da viltate offesa,
> perchè tanta viltà nel cuore allette? (2)

si legge quello di paura. Verò è che Dante potrebbe dirmi,

> è Cielo dovunque la Stella,
> ma ciò non *e converso;* (3)

e che, come nobiltà « vale e si stende più che virtù », così viltà si stende più che paura; ma non forse vorrebbe dirlo qui, trattandosi d' un linguaggio che non è più quel del Convivio, anche quando il pensiero è lo stesso, chè nella Comedia egli parla per simboli evidenti e disegna e scolpisce figure, non scrive o dice soltanto parole. Chè, per esempio, il timore da cui è preso Dante, quando è per abbandonarsi della venuta, non è se non la mancanza di quello *spronare* che bene ebbe *di Silvio lo parente,* sì che « sostenne solo con Sibilla a entrare nello Inferno: » (4) ma che Dante non sentiva anco-

(1) Inf. I 19.
(2) Inf. II 122.
(3) Conv. Canzone *Le dolci rime,* Tr. IV.
(4) Conv. IV 26.

ra ai fianchi del suo cavallo, cioè dell' appetito.

A ogni modo, se Virgilio, per un supposto, avesse incontrato Dante, mentre errava nella selva, qual parola crediamo noi che avrebbe usata per rimproverar Dante? non forse questa, che qui usa, di viltà? Chè invero la donna gentilissima, nel rimproverarlo in cima al santo monte, di quell'errore, non dice che quella dell'amico suo fosse viltà, ma viene a dirlo, quando gli domanda quali fosse avessero attraversata la sua via, sì che egli avesse disperato di passare. Se viltà era il suo dubitare avanti l'*alto passo,* figuriamoci se non era avanti una fossa! Altro che lo spronare di Enea gli mancava! E concludo che Dante dice di sè che era, fin che fu nella selva, vile; anzi, poichè la paura fu tanta, vilissimo.

Ebbene Dante chiama, nel Convivio, vile colui « che non avendo alcuna scorta, non fosse ben camminato »; e colui che l'ebbe, « non vile, ma vilissimo ». Il solo, dunque, fatto di non ben camminare e di *tortire* « per li pruni e per le ruine », e di non andare « alla parte dove dee », (1) merita, nel fiero stile di Dante, il nome di vile; e, se chi *tortisce,* è scôrto, quello di vilissimo. E Dante prima che entrasse

(1) Conv. IV 7.

nella selva, era scôrto. Beatrice afferma: (1)

> Alcun tempo il sostenni col mio volto:
> mostrando gli occhi giovinetti a lui,
> meco il menava in dritta parte volto.

Si smarrì. E la dolce scôrta pur rimaneva. Ella afferma ancora: (2)

> Nè impetrare spirazion mi valse,
> con le quali ed in sogno ed altrimenti
> lo rivocai.

Or tutta quella paura, in cui è implicita tanta viltà, è sempre per quello smarrirsi, non per altro.

Ma selva è quasi morte! Sì; e ciò vuol dire che Dante era come morto là in quell'oscurità. Essere morto o essere nella morte è la stessa cosa, come vivere ed essere in vita tornano lo stesso. Ebbene! Anche il vilissimo, di cui sopra, tanto quello che dalla via del buono anticessore si parte, quanto l'altro, a cui è simile, che tortisce per li pruni e per le ruine, Dante dice che veramente morto dire si può. E, perchè non restiamo abbagliati da quelle parole che ivi si leggono e che porterebbero, a prima vista, che il *malvagio* soltanto si può dir morto, e tralasciando che malvagio ivi ha il significato non di dato al male, ma, presso a poco, di vile:

(1) Purg. XXX 121 segg.
(2) Purg. ib. 133 seg.

ecco la ragione che Dante assegna di tal sentenza: « Vivere nell'uomo è ragione usare. Dunque se vivere è l' essere dell' uomo, e così da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto ». Dunque morto si può dire, nel fiero stile di Dante, chi si parte dall'uso della ragione, pur senza darsi a tutto il male e a tutto il brutto che è nel mondo; morto si può dire, come da lui si ricava, « chi non ragiona il cammino che far dee »; « colui che non si fe discepolo, che non segue il maestro ». (1) Ora qual maestro Dante non aveva tralasciato di seguire! e appunto quando più e meglio poteva ammaestrarlo! Perciò, era quasi morto.

IV.

Dante, come abbiamo veduto, era colpevole, nel cospetto di Beatrice, di cosa che sarebbe stata scusabile con l' età adolescente, se egli già non avesse avuto *barba*, e non fosse stato

nel mezzo del cammin di nostra vita.

Nel mezzo del cammino era quando si ritrovò nella selva, e nemmeno quando entrò nella selva era proprio adolescente; pure e Beatrice rimproverando ed esso ripetendo parlano, per ciò

(1) Conv. IV 7.

almeno che si riferisce all' error nella selva, di blande dilettazioni proprie dell' adolescenza, di oblìo proprio del tempo in cui l'anima intende al crescere e all'abbellire del corpo, d' inganni dell' anima che ancora semplicetta corre dietro al bene che assaporò. Perchè, domandiamo ora, l'anima per queste dilettazioni, per questo oblìo, per questi inganni viene a trovarsi in una selva oscura? perchè oscura, codesta selva? Perchè, risponde Dante stesso nel Convivio, (1) « infino a quel tempo (al venticinquesimo anno)... non puote perfettamente la razional parte discernere ». Come nella valle d'abisso, perchè era oscura, profonda e nebulosa, Dante, per guardare che facesse, « non vi discerneva » nulla, (2) così poco o nulla egli discerneva nella selva, perchè era oscura, selvaggia e aspra e forte. Anche forte, sì, che può valere difficile a comprendersi e a vedersi, come nell' espressioni *comento forte* ed *enigma forte*. (3)

La razional parte dell'anima dunque non discerneva. Dante, sebbene non più adolescente

(1) Conv. IV 24.
(2) Inf. IV 10.
(3) Conv. 1 4; Purg. XXXIII 50. E aggiungi Canz. *Voi che intendendo*, stanza ultima: *Tanto lor parli faticosa e forte*. Della selva è detto *forte* come a dire *inestricabile;* pur nel senso figurato, vale, mi pare, che difficilmente uno ci si *ritrova*, per uscirne, chè non vede e non intende.

e molto meno fanciullo, sì quando entrò nella selva, sì, e più, per il tempo che vi si aggirò, era tuttavia come un fanciullo. Egli in vero distingue nel Convivio la puerizia d' animo da quella d'età; e così ne ragiona: (1) « La maggior parte degli uomini vivono secondo senso, e non secondo ragione, a guisa di pargoli; e questi cotali non conoscono le cose se non semplicemente di fuori, e la loro bontade, la quale a debito fine è ordinata, non veggiono, perocc'hanno chiusi gli occhi della ragione, li quali passano a vedere quello... » E Dante era come la maggior parte degli uomini, allora. Non lo rimprovera Beatrice di questo, domandandogli, (2)

> E quali agevolezze, o quali avanzi
> nella fronte degli altri si mostraro,
> per che dovessi lor passeggiare anzi?

Non è questo un biasimo al suo non conoscer le cose « se non semplicemente di fuori »? E la sua risposta, che conferma i rimproveri di Beatrice che pur s'assommano in quel seguir imagini false di bene, e che assomma tutte le sue colpe, la sua risposta

> le presenti cose
> col falso lor piacer volser miei passi. (3)

(1) Conv. I 4.
(2) Purg. XXXI 28 segg.
(3) Purg. ib. 34 seg.

non è un confessare di aver avuti chiusi gli occhi della ragione e non aver conosciute le cose se non di fuori? Ed egli stava

> quali i *fanciulli* vergognando muti.
> con gli occhi a terra; (1)

mostrando così d'essere stato non più che un pargolo, quando Beatrice gl' intima: Alza la barba! E tutta la vergogna, che domina nel ripentire di Dante, che gli grava la fronte, (2) e che Beatrice eccita in lui ancor più, e che all'ultimo lo rende muto, e gli fa tener fermi a terra gli occhi, la vergogna, che nelle donne e nei giovani « è buona e laudabile » e « non è laudabile nè sta bene ne' vecchi », (3) non mostra ella che si tratta d'una puerizia d'animo, se non d'età?

E questa puerizia d'uomo che era nel mezzo del cammin della vita, non è, tutt'insieme, non ostante l'acerbo rimbrotto di Beatrice e la vergogna di Dante, così strana e imperdonabile in lui. Perchè, giova ripetere, se non allora quando si stava muto vergognando avanti Beatrice, almeno quando aveva volti i passi verso imagini false di bene, era adolescente, o almeno per tale era riconosciuto e si riconosceva. In vero il suo

(1) Purg. ib. 64 seg.
(2) Purg. XXX 78.
(3) Conv. IV 19.

soverchio dilettarsi della vista della donna gentile, che avvenne più d'un anno dopo la morte della gentilissima, quando, cioè, Dante era da più d'un anno uscito di adolescenza, egli vuole che sia inteso come inganno d'adolescente; chè dice nel Convivio che « in quella » cioè nella Vita Nuova « dinanzi all' entrata di *sua* gioventute » parlò; e « altro si conviene e dire e operare a un'etade, che ad altra ». (1) Nel fatto, è assai probabile che Dante volendo i suoi sentimenti e i suoi pensamenti collocare nell'ordine generale delle cose, pareggiasse, come ho detto sopra, i fatti e gli anni per fare della sua cronaca la storia dell' uomo. Così in lui Beatrice rimprovera, per quel che riguarda lo smarrimento nella selva, l' adolescente che non discerne anche quando dovrebbe discernere e quando tuttavia per solito si vede che non discerne. Ma se il fatto è solito e non mirabile, è pur sempre degno di riprensione e di vergogna; e Dante col primo verso del poema sacro esprime la sua confusione, e pare si vergogni che esso, in particolare, aspettasse troppo più tempo che non si soglia:

nel mezzo del cammin di nostra vita!

Bene: questo manco di discrezione, o, come si dice ora, discernimento, che è? Dice Dante: (2)

(1) Conv. I 1.
(2) Conv. IV 8.

« Lo più bello ramo che dalla radice razionale consurga si è la discrezione. Chè, siccome dice Tommaso sopra al prologo dell'*Etica,* conoscere l'ordine d'una cosa ad altra, è proprio atto di ragione ; e questa è discrezione ». Chi questo ordine non conosce, è come pargolo ; chè essi « non conoscono le cose se non semplicemente di fuori, e la loro bontade, la quale *a debito fine è ordinata,* non veggiono ». (1) Chi manca di discrezione, vive, a guisa di pargoli, « secondo senso e non secondo ragione », vive come se avesse la sola potenza sensitiva dell'anima. Nell' adolescenza, così è : quel *bello ramo* non è ancora sorto o almeno non è ancora fiorito. Dante esprime questo pensiero qua e là : due luoghi già riportai, e in tutti e due si ricorre all' imagine del traviare. Leggiamo:

> Se il mondo presente *disvia,*
> in voi è la cagione.
> . . . .
>
> Esce di mano a lui, che la vagheggia
> prima che sia, a guisa di fanciulla
> che piangendo e ridendo pargoleggia,
>
> l' anima semplicetta che sa nulla,
> salvo che, mossa da lieto fattore,
> volentier torna a ciò che la trastulla.
>
> Di picciol bene in pria sente sapore;
> quivi s' inganna, e retro ad esso corre,
> se guida o fren non torce suo amore.

(1) Vedi sopra.

Onde convenne legge per fren porre;
convenne rege aver, che *discernesse*
della vera cittade almen la torre. (1)

Ricordiamo ora qui che nel *de Monarchia* lo imperatore è dichiarato necessario, perchè « le volontà dei mortali, per via de' lusinghevoli diletti dell' adolescenza, hanno bisogno di chi le *diriga* ». (2) Per quel meraviglioso unificatore che è Dante, tutto il mondo umano ha, in certo modo, un'anima sola, e quest' anima, finchè ha sola la potenza sensitiva, deve avere chi *discerna* per lei, che ancora non sa: il re, l' imperatore. Se no, ella s' inganna, e quest' inganno fa disviare per sempre il mondo che diventa

di malizia gravido e coperto. (3)

E dell'anima in particolare de' singoli uomini, dice il medesimo: (4) « Dà... la buona natura a questa etade (l' adolescenza) quattro cose necessarie all' entrare nella città del ben vivere *(la vera cittade)*. La prima si è obbedienza... È dunque da sapere, che siccome quelli che mai non fosse stato in una città, non saprebbe tenere le vie senza insegnamento di colui che l'ha usate, così l' adolescente ch' entra nella selva

(1) Purg. XVI 82.
(2) de Mon. I 17.
(3) Purg. XVI 60.
(4) Conv. IV 24.

erronea di questa vita, non saprebbe tenere il buon cammino, se dalli suoi maggiori non gli fosse mostrato. Nè il mostrare varrebbe, se alli loro comandamenti non fosse obbediente; e però fu a questa età necessaria l'obbedienza ». Non ai suoi maggiori, ma a Beatrice disubbidì Dante, quando l'anima sua ancora non discerneva; le disubbidì, dopo che per alcun tempo ella coi suoi occhi giovinetti l' avea menato in dritta parte volto, le disubbidì, quando ella lo rivocava in sogno o altrimenti. E necessariamente entrò ed errò nella selva, perchè, non avendo discrezione, non poteva, senza obbedire a qualcuno, tenere il buon cammino.

V.

Ora questo manco di discrezione può condurre a ogni malizia sì il mondo sì un uomo in particolare; ma non importa già ogni malizia; anzi l'esclude. E non solo esclude ogni malizia, ma ancora ogni incontinenza. Chè incontinenza è, secondo l'imagine e la definizione del Convivio, il non sottostare dell'appetito alla ragione « la quale guida quello con freno e con isproni » (1) o, secondo la comedia, il sottomettere la ragione al talento. (2) Ora, il difetto di discernimento

(1) Conv. IV 26.
(2) Inf. v. 39.

potrà condurre a questo ricalcitrare e trascorrere, o a questa sommissione a rovescio ma non è propriamente questo e quello. Il che può essere manifesto dall' esempio che Dante stesso ci porta nella Vita Nuova del suo smarrimento quale narra nel Poema Sacro. Fu quello, dice Dante, un desiderio *malvagio* ma *vana* intenzione, ed eccitò poi in lui pentito tale « raccendimento de' sospiri » e tanto « sollenato lagrimare », quale e quanto vediamo che in lui mossero poi le parole di Beatrice sul santo monte; eppure non si trattava che d' un « desiderio » a cui il cuore, cioè l' animo o l' appetito « sì vilmente s' avea lasciato possedere alquanto die contra la costanzia de la ragione ». (1) Ora la costanza della ragione che è ? Se inconstanza, come insegna il buon frate Tommaso, pertiene a imprudenza, costanza perterrà a prudenza. (2) E se ciò fu difetto di prudenza, non altro fu dunque se non manco di quel lume che agli uomini è dato

a bene ed a malizia. (3)

non altro fu se non manco di quel conoscimento, come definisce S. Agostino, (4) di ciò che è da

(1) V. N. 39.
(2) *Summa* 2a 2ae 53, 5.
(3) Purg. XVI 75 seg.
(4) Aug. in *Summa* 2a 2ae 47, 1.

appetire e di ciò che è da fuggire, non altro fu se non manco di quella virtù che illumina appunto l' anima sensitiva, di quella virtù che consiglia l'anima semplicetta che sa nulla, quando non è più di pargolo. (1)

> Innata v' è la virtù che consiglia,
> che dell'assenso de' tener la soglia.
>
> Questo è il principio, là onde si piglia
> ragion di meritare in voi, secondo
> che buoni e rei amori accoglie e viglia.

E che questa virtù che consiglia, sia nella mente di Dante proprio la prudenza e non, per esempio, più generalmente la ragione, apprendiamo dallo stesso Dante che dice: (2) « dalla prudenzia vengono i buoni consigli ». Or dunque se ella è la prudenza, come è, e se questa è il discernere tra ciò che è da appetire e ciò che da fuggire, e non fa ella se non accogliere e vigliare buoni e rei amori; quando uno ne è detto mancare, non si dice di lui se non che appetisca ciò che non è da appetire e che fugga ciò che non è da fuggire, e ami e desideri ciò che non è da desiderare e da amare; non si dice ancora che vada oltre il desiderio e l'amore, non si dice che faccia più e peggio che *correr retro* a quel picciol bene di cui l' anima semplicetta

(1) Purg. XVIII 12.
(2) Conv. IV 27.

sente sapore. L'anima « ogni casa che da lungi vede, crede che sia l'albergo », ma, se altro non le manca che la prudenza, se ella non è (per lasciar l' allegoria) intemperante o peggio, non entra già in questo che crede l' albergo » ; sì « non trovando ciò essere, dirizza la credenza all'altra ». (1) E così va e viene, e si smarrisce sempre più, perchè in nessun luogo entra.

E quello di Dante fu certo difetto di prudenza. Chè esso dice che fu « contra la costanzia de la ragione » quel desiderio del suo cuore. Ora S. Tommaso appunto dice essere incostanza preferire un bene minore a un bene maggiore, come tutti i rimproveri di Beatrice, per quel che riguarda lo smarrimento, si assommano in questo, ch' egli aveva preferito altrui a lei, e le agevolezze e gli avanzi che si mostravano nella fronte degli altri al bene a cui lo menavano i suoi disiri, e le presenti cose caduche alle assenti eterne, e lei stessa viva a lei stessa morta; (2) così la viltà del suo desiderio, che racconta nella Vita Nuova, (3) si riduce a questo, ch'egli si cominciò a dilettare troppo di vedere una « gentile donna giovane e bella molto » e a preferirla all'altra « nobilissima » « gloriosa » « gentilissima ». Ciò era l'incostanza della ragio-

(1) Conv. IV 12.
(2) Purg. XXX e XXXI *passim.*
(3) V. N. XXXV-IX.

ne, il che pertiene, come ho detto, a imprudenza: preferire un bene minore, la donna gentile, a un bene maggiore, la gentilissima Beatrice.

Ed esattamente è ancora esemplata nel trascorso di Dante, quale è a lui rimproverato da Beatrice, l' altra definizione di S. Agostino, il quale chiama la prudenza « un amore che per un certo suo fiuto *(sagaciter)* sceglie ciò che aiuta da ciò che impedisce ». (1)

Chè la gentilissima dice: (2)

> Per entro i miei disiri
>
> . . . .
>
> quai fossi attraversati, o quai catene
> trovasti...?

Non ne trovasti, ella viene a dire. E séguita:

> E quali agevolezze e quali avanzi
> nella fronte degli altri si mostraro...?

Non si mostrarono, ella intende. Dunque gli rimprovera d' aver trovati impedimenti, dove non erano, e agevolezze, dove non si mostrarono, e gl' impedimenti, nella via che conduceva al bene, e le agevolezze, dove? in una selva aspra e forte.

Era dunque il suo, difetto di quello amore che scevera le agevolezze dagli impedimenti; cioè di prudenza. E nessun' altra parola, fuor

(1) *Summa* l. c.

(2) Purg. XXXI 22 segg.

che questa d' imprudenza, alcuno potrà mettere come postilla all'ultimo rimprovero di Beatrice, quand' ella, nella sua gloria e nella sua felicità, mostra così mesta pietà per il suo amatore: (1)

> Ben ti dovevi, per lo primo strale
> delle cose fallaci, levar suso
> di retro a me che non era più tale.
>
> Non ti doveau gravar le penne in giuso
> ad aspettar più colpi, o pargoletta,
> o altra vanità con sì breve uso.
>
> Nuovo augelletto due o tre aspetta;
> ma dinanzi dagli occhi dei pennuti
> rete si spiega indarno, o si saetta.

Ella dice: Tu fosti ferito, lo so: chi lo può saper meglio di me? Ebbene, tu ti lasciasti ferire ancora! Eppure non eri più come gli uccellini di nidio, che sino a un certo punto, per la loro curiosità, sono imprudenti. Eri già pennuto, eri uccel volastro, e dovevi avere quella ch' essi hanno: prudenza, o fanciullo con la barba!

VI.

E lo smarrimento nella selva esattamente raffigura il difetto di prudenza. La prudenza è virtù dirigente, e il suo medio è la rettitudine

(1) Purg. ib. 55 segg.

della ragione. (1) Dante aveva smarrita la *diritta* via. La prudenza è, secondo l'espressione stessa di Dante, *lume.* (2) Ed egli si trova in una selva *oscura.* Il prudente, secondo la dichiarazione di S. Agostino, accolta nella Somma, (3) è *porro videns,* chi vede innanzi sè: e Dante non sa come entrasse nella selva, quasi avesse gli occhi abbacinati dal sonno, e vi si aggira al buio, e notte è il tempo che vi passò. Della prudenza è propria la notturna guardia e la diligentissima vigilanza. (4) E Dante era pien di sonno quando entrò, e assonnato vi rimase, sì che notte egli chiama quel decenne errore, che cominciò col sonno e finì con un risveglio: (5)

Guardai in alto...

gli occhi di lui si aprono: è mattino.

In fine egli era quasi morto, nella selva che

tanto è amara che poco è più morte.

Orbene è dottrina dei filosofi cristiani che la prudenza s' infonda col battesimo, sì che ella si trovi, secondo abito se non secondo atto, nei

(1) *Summa* 1a 2ae 57. 4; 58. 3 e altrove; 1a 2ae 61. 3.

(2) Purg. XVI 75.

(3) 2a 2ae 47. 1.

(4) 2a 2ae 47, 9. Vi è portato come testo: *Estote prudentes et vigilate in orationibus.*

(5) Inf. I 16.

bambini battezzati, anche quando non hanno l'uso di ragione; (1) e non si trovi nei pagani, quand'anche siano spiriti magni. Essa è il lume che mostra all'anima sensitiva ciò che è da fuggire e ciò che da seguire. Essa è il principio, (2)

là onde si piglia
ragion di meritare,

e perciò non possono meritare nè i parvoli non battezzati, nè quelli, che pur innocenti di vita, (3)

non adorâr debitamente Dio,

per essere stati dinanzi al cristianesimo. Tanto questi che quelli sono morti a Dio, perchè il peccato originale, che il battesimo in essi non cancellò, è morte dell' anima. Con esso la morte entrò negli uomini. Ora quelli che questa prudenza infusa che in loro è in abito, non riducono ad atto, non hanno nemmen essi quella ragione di meritare che manca ai non battezzati: e sono come loro, morti; quasi morti, peraltro; perchè la prudenza infusa può in essi mostrarsi alfine, e dirigere e illuminare l'anima sensitiva. Perciò Dante, che non aveva prudenza, è come morto; e la selva oscura che è simbolo di questo difetto di lume, è perciò

tanto amara che poco è più morte.

(1) *Summa* 2a 2ae 47, 14.
(2) Purg. XVIII 64 seg.
(3) Inf. IV 38.

In verità assomiglia alla morte in quanto è un sonno profondo, una notte lunga d'oblìo. È una morte dalla quale uno si può destare.

Ma Dante non dice solo che a noi fu dato *lume a bene ed a malizia;* sì, che in conseguenza ci fu dato anche *libero volere:*

> lume v' è dato a bene ed a malizia
> e libero voler...

E poco oltre dichiara: (1)

> Innata v' è la virtù che consiglia,
> che dell' assenso de' tener la soglia.
>
> Questo è il principio, là onde si piglia
> ragion di meritare in voi, secondo
> che buoni e rei amori accoglie e viglia.
>
> color che ragionando andaro al fondo
> s' accorser d' esta innata libertate...

Da quella virtù scende dunque la libertà, innata l'una, innata l'altra. E la virtù che consiglia è quel lume. Il quale chi non ha, non è dunque libero: è servo. Sicchè Dante nella selva oscura, oltre quasi morto, era anche quasi servo. E come no? Non lo dice egli a Beatrice, quand' ella nell' Empireo si allontana da lui, ed esso comprende in un' orazione tutto il bene che ebbe da lei: (2)

> Tu m' hai di servo tratto a libertate?

(1) Purg. XVIII 62 segg.
(2) Par. XXXI 85.

e non lo dice a lui Virgilio avanti l'Eden, quando, poco prima di allontanarsi, riassume tutto il bene che gli fece: (1)

> libero, dritto, sano è tuo arbitrio,
> e fallo fora non fare a suo senno?

Virgilio fu lo strumento di Beatrice, e da Beatrice Dante riconosce il bene che ebbe pur da Virgilio; e questo bene è la libertà, che prima non aveva. Il qual difetto è pur raffigurato nella selva, la cui mancanza di lume arreca servitù.

In vero le parole,

> tu m' hai di servo tratto a libertate,

esprimono o i due punti estremi del cammino di Dante, la selva e l' empireo, o i due punti estremi della missione di Virgilio, quando gli apparve e quando lo lasciò. In tutti due i casi l' idea di servitù si fonde nella imagine della selva; chè (per non parlare che del secondo caso) Virgilio apparve a Dante, quand'esso era ripinto dove il sol tace, (2) cioè nell' oscurità, quand' esso rovinava in basso loco, cioè nella valle, quand' esso ritornava a tanta noia, cioè nella selva amara.

Dante era dunque come un non battezzato, finchè stette nella selva e quando era per ritor-

(1) Purg. XXVII 140. Cfr. ib. I 71.
(2) Inf. I 60; cfr. 2 e 14; 76: cfr. 7.

narci: era servo e quasi morto. In fatti quando poi, passato Acheronte, si trova nel limbo, tra le anime dei non battezzati, prova, diremmo noi, come un' allucinazione. Che è? che non è? dove si trova? ma è ancora nella selva? nella selva oscura, simbolo del manco di lume, e perciò di libertà, e quasi di vita e di battesimo? Virgilio gli ha confermato il fatto della discesa del possente, portatore di libertà. E Dante narra: (1)

Non lasciavam l'andar, perch' ei dicessi,

dicesse di questa liberazione,

ma passavam la selva tuttavia...

come la selva? la selva della servitù? Sì:

la selva, dico, di spiriti spessi.

Dante non si trastulla con le parole! Dante sa quel che dice! Se la selva significa la mancanza di libertà del volere, il limbo che tiene in sè i non battezzati è una selva anch' esso. Mirabile linguaggio!

Ed è oscura questa selva. Dante vede infatti un foco, (2)

ch' emisperio di tenebre vincia.

(1) Inf. IV 64 segg.
(2) Inf. ib. 68 seg.

Il foco risplendeva nel mezzo alle tenebre, senza sperderle e allontanarle. Quel luogo è (1)

> non tristo da martiri,
> ma di tenebre solo.

Anche la selva oscura, nella quale Dante si ritrovò smarrito, in comparazione di ciò che egli ha a soffrire avanti le fiere, si può dire che sia trista solo di tenebre. Ma Dante continua: (2)

> Non era lunga ancor la nostra via
> di qua dal *sonno*...

Di qua dal *sonno?* Già: *sonno* e non *sommo* lessero gl' interpreti antichi e dànno moltissimi codici. E lessero e dànno bene; e questa paroletta *somno* o *sonno* invece di *sommo* deve essere una delle più certe per sceverare i migliori codici danteschi dai peggiori. Sì: dal sonno! Come Dante ha intraveduta la selva oscura nel limbo dei non battezzati, la selva della servitù nel tempo stesso che Virgilio parlava di liberazione; così qui ricorda il sonno col quale cominciò la sua notte di servitù e di tenebre. Nel limbo, la prudenza non era stata infusa col battesimo; nella selva, la prudenza infusa col battesimo, non raggiando nell'atto, giaceva sonnolenta nell'oscurità dell'abito. Si tratta di quasi

(1) Purg. VII 28 seg.
(2) Inf. IV 68.

medesimo effetto scendente da quasi medesima causa: difetto di prudenza per via del peccato originale non deterso o come se deterso non fosse.

Perchè, come il poeta fa dire a Beatrice, (1)

> ben fiorisce negli uomini il volere;
> ma la pioggia continua converte
> in bozzacchioni le susine vere:

il che non altro significa, se non che libera è bensì la volontà per opera della redenzione; che il fiore c' è bensì, ma non lega, e cade senza dar frutto, come se mai non sia stato.

VII.

Dante entrò nella selva, secondo esso dice nella Comedia, tosto che Beatrice mutò vita. Ci si ritrovò,

> nel mezzo del cammin di nostra vita,

dieci anni dopo. La sua sete fu decenne. Dieci anni egli cercò Beatrice dove non era. Questi anni sono una sola notte per lui, cominciata col

(1) Par. XXVII 124 segg. Il passo è molto inesattamente interpretato; e si dichiarerà nel capitolo seguente. Si accosta alla buona interpretazione il da Buti: « imperò che tutti li omini vogliano lo sommo bene, e nessuno può fare che cognosciuto ch'elli l'à non lo voglia ».

sonno e finita col risveglio. Tuttavia, da un luogo dell' Inferno e da un altro del Purgatorio, si rileverebbe che la notte che passò *con tanta pieta*, fosse una delle notti nostre, da un tramonto a un' alba. Dante dice a Forese: (1)

> Di quella vita mi volse costui
> che mi va innanzi, l' altr' ier, quando tonda
> vi si mostrò la suora di colui
>
> (e il sol mostrai)...

E Virgilio in Malebolge dice al discepolo: (2)

> E già iernotte fu la luna tonda:
> ben ten dee ricordar, chè non ti nocque
> alcuna volta per la selva fonda.

Dobbiamo credere che Dante imaginasse una notte decenne illuminata dal plenilunio? Dobbiamo affermare che egli chiami notte tutto il tempo passato nella selva, perchè v' entrò col sonno e vi errò nell' oscurità; e che poi ragioni dell' ultima notte che vi passò, e dica che quest' ultima era illuminata dal plenilunio; sì che egli potè ritrovarsi, nella selva?

Nè l' una nè l' altra cosa dobbiamo credere. Credere dobbiamo questo: lo smarrimento e l'errore è nel poema stesso spiegato da Beatrice, qual fosse. E Beatrice e Dante dicono che

(1) Purg. XXIII 118 segg.
(2) Inf. XX 127.

fu di dieci anni. (1) Or quando il poeta afferma, che fu come una notte sola, parla in modo diverso da quando ode parlare Virgilio e da quando esso parla a Forese di luna tonda. Prima parla per metafora, poi parla propriamente.

Il suo incontrarsi con Virgilio, dopo uscito dalla selva, è sì imaginario, ma narrato per vero. Non è invece narrato per vero che si smarrì pien di sonno e che assonnato visse una notte nell' errore; poichè questo corrisponde alle parole di Beatrice e sue, che dicono che il sonno cominciò dalla morte di Beatrice e durò per una notte di dieci anni. Ma il fatto è che il poeta poi traduce il suo linguaggio figurato in vero, e della notte metaforica fa una notte reale. E questa notte ha la luna piena. E la luna piena alcuna volta riluceva tra i folti sterpi della selva fonda, senza però che la selva stessa cessasse nella sua generalità di essere oscura.

Nè fu l' alba del giorno che condusse fuori l' errante. Egli era già fuori della bassura o, diremo, della profondità della selva, quando si trovò al piè d' un colle, e guardando in alto, vide di quello le parti alte illuminate dai primi raggi del sole. A uscire dalla profondità della selva gli giovò la luna:

non ti nocque
alcuna volta per la selva *fonda*.

(1) Purg. XXXII 2.

Ora che simboleggia questa luna? questa luna piena? Dante mette altrove in relazione la luna che riguarda il fratel suo per diametro, con la serenità mattutina. « Simile » dice (1) « a Feba che contempla il fratello diametralmente dal purpureo della mattutina serenità ». Anche parlando a Forese, ricorda che la luna è la suora del sole, e la dice tonda; e a quel plenilunio successe un mattino sereno. E se Feba esprime là qualche cosa di perfetto, esprimerà anche qua una perfezione di splendore. Or vediamo in un altro luogo del medesimo trattato qual sia il significato mistico della luna rispetto al sole: ella, nel pensier di Dante, « a meglio e più virtuosamente operare riceve dal sole, che ha luce sovrabbondante, la luce di grazia ». (2) Nella selva fonda, poichè ell'era piena e contemplava per diametro il fratello, questa luce di grazia la luna riceveva come in nessun' altra fase. Or non è questa luce di grazia che trasse Dante dal profondo della valle e lo condusse al piè d' un colle, dove si vedevano i primi raggi del mattino?

E i teologi parlano di « lume di grazia » che scende da Dio « giustificante ». (3) E che è la giustificazione? È un moto per il quale

(1) De Mon. I 13.
(2) De Mon. III 4.
(3) *Summa* Ia 106. 1.

l' anima è mossa da Dio e portata dallo stato di peccato allo stato di giustizia; consiste nell' infusione della grazia, ed è chiamata da giustizia piuttosto che da fede o carità, perchè giustizia importa generalmente la rettitudine di tutto l' essere umano a Dio. (1)

Or questo lume di grazia come non è appunto il lume al bene ed a malizia, la prudenza infusa, che ci mostra ciò che è da fuggire e ciò che è da seguire, e che vien da Dio? Per essa, Dante ridivenne prudente, cioè *porro videns,* nella selva: non gli nocque.

Or questa interpretazione è confermata da quel luogo, imperfettamente inteso, del Paradiso, di cui più su riportai il principio. Quel luogo è come la sintesi del poema sacro. Dice:

> Ben fiorisce negli uomini il volere:
> ma la pioggia continua converte
> in bozzacchioni le susine vere.
>
> Fede ed innocenzia son reperte
> solo nei parvoletti; poi ciascuna
> pria fugge che le guance sien coperte.
>
> Tale balbuziendo ancor, digiuna,
> che poi divora, con la lingua sciolta,
> qualunque cibo per qualunque luna;
>
> e tal, balbuziendo, ama ed ascolta
> la madre sua, che, con loquela intera,
> disira poi di vederla sepolta.

(1) *Summa* 1a 2ae 113. 1. 5 e 6; e *passim.*

Così si fa la pelle bianca, nera,
nel primo aspetto, della bella figlia
di quei ch' apporta mane e lascia sera.

Tu, perchè non ti facci maraviglia,
pensa che in terra non è chi governi,
onde si svia l' umana famiglia.

Noi dobbiamo intendere: La redenzione ha bensì liberato il volere umano; ma è come libero non fosse: il fiore non lega e cade prima di divenir frutto. Subito dopo la puerizia, il volere ridiventa servo. L' adolescenza non ubbidisce più. Il lume di grazia si oscura subito. E, non essendoci chi governi e insegni la strada, la umana famiglia svia. Così presso a poco Marco Lombardo. (1) Anch' esso parla del libero volere, anch' esso del difetto di prudenza che è nell' adolescente, anch' esso della necessità conseguente di chi governi; anch'esso del mondo presente che disvia, come Beatrice conclude con lo sviare dell' umana famiglia.

Ora io dico che nelle parole di Beatrice lo oscuro terzetto, *Così si fa la pelle*, si riferisce, come già vide il Buti, alla luna, e al lume di grazia, e alla prudenza. (2) Raccolgo in vero

(1) Purg. XVI 64 segg.

(2) « *Così;* ecco che dimostra che come si mutano per lo tempo le condizioni dell' animo; così anco le condizioni del corpo de la luna etc. ».

dalla Somma (1) che gli uomini cominciavano a computare dalla luna piena, sì che ella si poteva chiamare prima. E S. Tommaso, contro le ragionevoli dichiarazioni di S. Agostino, il quale diceva che la luna era sempre piena, riteneva che la luna « fu creata piena ». Or mi sembra probabile che « nel primo aspetto » voglia appunto dire « nel suo principio » cioè quando è tonda. Il che è reso più che probabile dal modo con cui Dante qui circoscrive il sole: « quei che apporta mane e lascia sera ». Chè in quel medesimo articolo si legge: « la luna, quando è perfetta, nasce di sera e cade a mane; e così presiede alla notte ». Si veda quanto il difficile terzetto si renda piano, col compierlo: « Così, nel suo bel cominciare (quando è piena), si oscura la candida superficie della luna che splende da sera a mane, come il sole da mane a sera ». E ciò significa, ricavandone il senso mistico, mirabilmente opportuno tra la menzione dell' adolescenza subito traviata e quella della mancanza di chi governi; ciò significa: « Così incontanente a principio della nostra vita si oscura quel lume che ci fu dato a illuminare la notte dei sensi, a guidare l' anima sensitiva che sa nulla. Così avviene che,

(1) 1a 70, 2. La quinta obbiezione suona così: *Luna non praeest nocti, quando est plena* [al. *prima*]. *Probabile autem est, quod luna facta fuerit plena: sic enim homines incipiunt computare; ergo luna non est facta, ut praesit nocti.*

mancando chi la diriga bene per lei, la famiglia umana disvia ». Disvia e poi affonda nella cupidigia: (1)

> O cupidigia, che i mortali affonde
> sì sotto te, che nessuno ha potere
> di trar gli occhi fuor delle tue onde!

Ma verrà, verrà, quando che sia (così Beatrice conclude (2)), chi raddrizzerà il genere umano, curando l' adolescenza, avviando per la diritta via l' appetito dei mortali, sì che il fiore della volontà non sia, subito nella primavera, guasto dalle pioggie, e cada senza legare. La redenzione non sarà stata invano; il volere non invano sarà stato franco;

> e vero frutto verrà dopo il fiore:

il bene dopo la libertà.

VIII.

Dante, dunque, adolescente e poco oltre la soglia della seconda età, essendosi chiusi quelli occhi giovanetti, che menavano al bene la sua anima sensitiva, la quale allora, come di adolescente, aveva bisogno di chi la guidasse e cui obbedisse, cominciò a essere ingannato dal cuore

(1) Purg. XXVII 121 segg.
(2) ib. 142 segg.

o appetito. Esso si faceva talora avversario della ragione, e vedeva il bene dove non era e non lo vedeva dove era. Lo vedeva nella fronte di altri e non lo vedeva più in Beatrice salita da carne a spirito. Minor bene preferiva a maggior bene: la donna gentile, per un esempio, alla donna gentilissima, Beatrice viva e di sì breve uso a Beatrice morta e immortale. Il cuore non andava più ver lei, quasi trovasse ostacoli per la sua via: ombrava, come cavallo restio: era vile. E si volgeva ad altri, come attirato dalla voce e dall' aspetto del bene e di Beatrice. Ma il bene e Beatrice non era là, dove il cuore andava. E allora si cominciava « *dolorosamente* a pentere de lo desiderio a cui sì *vilmente* s'avea lasciato possedere ». Il dolore era sempre legato all' estremo della viltà. E il dolore era suscitato dal pensiero e dal ricordo e dal sogno della vera Beatrice. La viltà nasceva dal desiderare del cuore contro la costanza della ragione; cioè contro la prudenza, contro il lume di grazia che c'è dato per discernere bene da male, e maggior bene da minor bene. La prudenza, che in Dante era infusa col battesimo, di quando in quando riappariva; ed egli allora si ritorceva dalla falsa imagine di bene; ma tornava a seguirne altre.

Quando finalmente piena si rifece la prudenza, egli era nel mezzo del cammino di sua vita. Si sentì men vile e s'apparecchiò a più non essere.

Egli era stato, per tutto questo tempo, quasi morto; chè vivere è dell' uomo ragione usare; ed egli non usava ragione, perchè, a tratti soltanto, vedeva quel lume e ubbidiva a quel consiglio, che mostra e dà la prudenza, facendo al cuore discernere ciò che ha da fuggire e ciò che ha da cacciare. Or non era più morto. Ora egli cominciava a usare ragione. Il cuore fuggiva fuggiva dalla sua vita passata, e si avviava a miglior meta.

Fu come se ingombro di sonno si fosse smarrito in una selva; e vi avesse passato chi sa quanto tempo, ma che era quasi una sola notte. Ed egli, cercando la sua via si metteva per questo o quel tragetto, e poi se ne ritornava, e poi si cacciava per un altro; e di qua, dove forse era il buon cammino, si rivolgeva, come avesse incontrato fossi e catene, e per là, dove certo era il folto della selva, si metteva dietro qualche inganno di via agevole. Ma quand' era nel più profondo, ecco che un raggio della luna, che era tonda bensì essa, ma selvaggia e aspra era la selva, ecco che un suo bagliore gli mostrava che s' internava invece di uscire e si perdeva invece di salvarsi. E così finalmente verso l'alba si trovò avanti un colle illuminato dal sole nascente.

Quanta paura aveva fatto balzare il suo cuore nella selva! Ora la paura s'era quetata un poco. E anelando il cuore fuggiva fuggiva; mentre

Dante posava un poco, per riprendere le forze: fuggiva il cuore dalla selva e tendeva al colle.

Così ogni uomo, che ebbe col battesimo il lume del discernimento, ha bensì in abito la prudenza, ma finchè è adolescente non l' ha in atto. Anzi il suo stato d' imprudenza dura spesso oltre l' età in cui è perdonabile. La puerizia di anima continua un pezzo dopo che cessò la puerizia d' anni. La prudenza, che è in lui in abito, mostra bensì di quando in quando qualche raggio, ma tardi si svela piena e a lui rivela gl' inganni dell' appetito sensitivo. E allora si apparecchia a vivere la vera vita dell' uomo.

Così il genere umano che in Adamo ebbe il lume di grazia per il quale l' animo poteva discernere tra ciò che è da fuggire e ciò che è da seguire, in lui lo perdè. Brancolò al buio, senza poter meritare, finchè questo lume fu riacceso dal Redentore, e allora il genere umano uscì dalla selva del peccato originale, in cui non era luce di prudenza e perciò libertà di volere.

Questo il senso, che via via si chiarirà meglio, della selva: senso allegorico e anagogico. Ed è mirabile considerare, come le necessarie imperfezioni in tale figurazione unica di concetto molteplice, siano dal poeta dissimulate e sanate. A chi dicesse che non sta il figurare, nel senso allegorico, la notte dei sensi con una notte di plenilunio, risponderebbe il poeta, sì, che sta; chè per un battezzato non c' è notte

buia, perchè il lume di grazia brilla per lui; ma che appunto a far vedere che il lume può non essere da lui veduto e usato a suo cammino, egli mise l' errante in una selva oscura per la sua foltezza, in una selva selvaggia. E a chi allora gli replicasse che la medesima figurazione non torna per significare la tenebra del genere umano dopo la colpa umana, perchè la luna non spuntò subito dopo il tramonto del sole; Gesù non venne subito dopo Adamo; egli anche risponderebbe, che sì, subito dopo il peccato spuntò la luce di grazia, e che Adamo appunto credè per primo al Cristo venturo.

E col senso morale è unito e fuso il senso politico o, vogliam dire, sociale. Essendo la luna la virtù che consiglia l'anima (1) sensitiva,

(1) Ricorda de Mon. III 4: « Dicono... che Dio fece due grandi luminari, il maggiore e il minore, perchè l'uno presiedesse al giorno e l'altro alla notte. Nel che ritenevano per allegoria indicati questi due poteri, spirituale e temporale ». Nell'Ep. V 10 è ben definito quest'uffizio dell'imperatore con la stessa imagine della luna: « Non camminate, come e le genti camminano, nella *vanità del senso* e nell' *oscurità delle tenebre*... dove il raggio spirituale non basta, ivi ne rischiari la luce del minor luminare ». Dante in quel capitolo del de Mon. non sembra accogliere di buon grado il paragone dell'autorità imperiale al *luminare minus*, e l' accoglie solo ammettendo che questo abbia luce in proprio. Il che significa in Purg. XVI 107, chiamando *sole* anche quel luminare che fa veder la strada del mondo.

ella è anche l' autorità imperiale; perchè l' imperatore è colui che deve indirizzare al bene l'anima semplicetta del genere umano. Altissimo è questo uffizio che, a noi disavvezzi da certe idee e da certi raziocini, può parere strano e piccolo. Pensiamo. Dante ritiene bensì cancellata col battesimo la macchia originale; ma gli effetti di lei crede estendersi per gran parte dell'età degli uomini e anche per sempre. L'imperatore compie, per lui, il Redentore; e l' autorità imperiale è come la sanzione del battesimo. Senza essa il genere umano è invano redento, e vivrebbe, come avanti Gesù, nel peccato e nella tenebra.

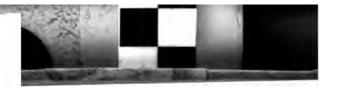
E così ognun vede che se io sono stato, in tale interpretazione, più forse esatto dei miei antecessori, non però sono solo a vedere, piccolo omicciuolo, ciò che gli altri non videro. Siffatta solitudine mi farebbe diffidare d' ogni mio più severo argomentare. Ma no: tutti hanno nella selva veduto o intraveduto il peccato, e il disordine morale e politico, e la perdizione, e la morte. E tuttavia tutto ciò non è se non per il difetto di quella virtù che il battesimo infonde e a cui vedere gli occhi dell'adolescente si serrano immergendosi nel sonno; per il difetto o per l' oscurarsi della prudenza. Or la prudenza è tra le virtù morali virtù precipua, ed è loro conducitrice, come dietro i filosofi afferma Dante: « e senza quella esser non

possono ». (1) Sicchè nella selva non essendo prudenza, non è alcuna virtù. E così tutti gli interpreti hanno sempre pensato; ma errano se aggiungono che ci sono tutti i vizi. Chè lo stato di chi è nella selva, ed è pur senza alcuna virtù, e senza alcun lume, e perciò senza alcun freno, e pur servo, e in peccato, e nell'inferno, e quasi morto; tale stato è più simile a quello d' un parvolo innocente che muore avanti il battesimo che a quello d' un uomo colpevole della più lieve delle reità. Ricordiamo la gradazione stessa quale Dante sente dire all'aquila, nel cielo di Giove:

> è tenebra,
> od ombra della carne o suo veleno.

L' ombra della carne è incontinenza, il veleno è malizia. Bene: la selva è tenebra e solo tenebra. (2)

(1) Conv. IV 17. E vedi *Summa, passim*, per es. 1a 2ae 60,1; 58,3. La prudenza, qual condizione di qualsivoglia virtù, si chiama appunto *discrezione*.

(2) Par. XIX 65 e seg. Ci torneremo su. Il da Buti: « Senza la grazia illuminante d' Iddio noi siamo ciechi, o per lo dimonio che ci accieca, o per la concupiscienzia della carne che m' offusca, o per piacere del mondo che ci corrompe ». C' è qualche cosa di vero, ma non tutto è vero. Vedremo meglio che la *tenebra* è l' effetto del peccato originale, e l' *ombra* e il *veleno*, del peccato attuale, nella sua grande divisione d' incontinenza e di

È, per conchiudere con altro luogo della Comedia, è lo stato dell'animo che « confusamente apprende » il bene, nel quale quietarsi. Egli non è ancora o non è più « diretto », ma al bene aspira. I disiri di Beatrice, in vero, al bene menavano l'amatore. Ma egli non era « diretto » ; era fuori della « diritta via ». Or ciò non vuol dire che il suo animo errasse « per malo obbietto »; poichè cercava il bene; nè « per troppo o per poco di vigore » ; poichè il bene non lo trovava, e l' amor suo non era mai nel caso di misurar sè stesso, perchè non raggiungeva ciò che seguiva, e ciò che seguiva era un' imagine falsa e una vanità. (1) Nella tenebra dove Dante errava, non era alcuna virtù, ma non era alcun vizio.

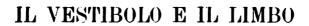
malizia. Per veleno uguale a malizia, cfr. la coda di Gerione, simbolo d'una specie di malizia, che ha *venenosa forca,* e ricordisi questo verso (Par. IV 65) in cui *veleno* è accostato, come sinonimo, a *malizia:*

> Ha men velen, perocchè sua malizia,

(1) Purg. XVII 95 e segg.

> l' altro (*amore*) puote errar per malo obbietto
> o per troppo o per poco di vigore.
>
> Mentre ch' egli è ne' primi ben diretto
> e ne' secondi sè stesso misura,
> esser non può cagion di mal diletto.

IL VESTIBOLO E IL LIMBO

I.

Una porta è, senza serrame. (1) Dopo la porta un grande spazio dove l'aria è tinta e il lume è fioco. (2) Quello spazio, che digrada, ha per limite una riviera: un fiume grande, da parer palude, con acqua limacciosa e opaca. Una nave s' appressa per lo stagno livido. Fiammeggiano da essa, come uniche scintille in tutta questa opacità d' acqua e d' aria, due occhi di bragia. Sono d' un nocchiero vecchissimo. (3)

A ogni momento nella ripa s' affolta gente. Il nocchiero appressa la barca, gridando parole d' eterna sanzione. Nella gente, cioè tra le anime, sorge uno strepito di denti e di bestemmie e di pianto. E s'avanzano in quel barlume verso la riviera e verso i due occhi di fuoco. Formano quasi un grappolo, un ramo, un albero. Da esso

(1) Inf. VIII 125 seg.
(2) Inf. III 29 e 75.
(3) Inf. III *passim*.

si staccano a una a una le anime, foglie che appena si tengano al ramo per il picciuolo mortificato, cui assalgano i primi venti freddi dell' autunno.

Guardando verso la palude, si scorge però che non si staccano da sè, ma via via per cenni del demonio barcaiuolo. E allora non sembra più quello lo sfogliarsi e il mondarsi d'un ramo. Quel formicolìo d'anime sembra uno stormo di uccelli, dei quali ognuno, l'un dopo l'altro, si butti a terra per il richiamo di quell'orribile uccellatore.

La nave s' allontana su per l' acqua opaca e nera. Non è di là quella nave, nè sono ancora discese quelle anime, che di qua s'affolta nuova gente. E la barca ritorna, e suonano le grida di quel dimonio, si vedono nell' oscurità quei due occhi simili a carboni accesi che ruotino; e si forma di nuovo quell' albero di foglie caduche, e di nuovo si monda.

Così Dante ha veduto la morte: (1) la morte di quelli che muoiono nell' ira di Dio.

Ora tra la porta aperta e la livida palude, in quel grande spazio, c' è, direi quasi, un mulinello perpetuo di foglie secche, che nè escono dalla porta aperta nè si gettano nella barca.

(1) Non posso indugiarmi in confronti con Virgilio: ed è superfluo ammonire che Dante spiritualizza tutte le circostanze virgiliane.

Questo mulinello che non si ferma mai, è una lunga tratta di gente, una turba infinita d'anime, che corre, piangendo, urlando, guaendo, dietro un'insegna, che gira, come da sè, in quell'aria oscura. E quella tratta, quel groppo vorticoso, gira e corre perpetuamente come in un aperto e ventoso vestibolo.

> Diverse lingue, orribili favelle,
> parole di dolore, accenti d' ira,
> voci alte e fioche, e suon di man con elle,
>
> facevano un tumulto, il qual s' aggira
> sempre in quell' aria senza tempo tinta,
> come la rena quando a turbo spira. (1)

Passata la riviera, ecco la proda della valle d' abisso. Da essa esce un lamento infinito. E infinita è la sua oscurità. Si scende e si entra nel primo cerchio.

> Quivi, secondo che per ascoltare,
> non avea pianto ma che di sospiri,
> che l' aura eterna facevan tremare:
>
> ciò avvenìa di duol senza martiri,
> ch' avean la turbe, ch' eran molte e grandi,
> e d' infanti e di femmine e di viri. (2)

In questo cerchio non c' è altro pianto, che di

(1) Inf. III 25 segg.
(2) Inf. IV 25 segg.

sospiri; il che Dante altrove conferma e dichiara, dicendo che in esso (1)

> i lamenti
> non suonan come guai, ma son sospiri.

E questa e quella espressione sono così formate da richiamare e correggere quella usata per il vestibolo, dove oltre i sospiri sono i pianti, e i lamenti sono guai e alti guai:

> quivi sospiri, pianti e alti guai. (2)

Inoltre i sospiri nel limbo sono l' effetto « di duol senza martiri », il che non può dirsi nei correnti nel vestibolo che (3)

> erano ignudi e stimolati molto
> da mosconi e da vespe ch' eran ivi.
>
> Elle rigavan lor di sangue il volto,
> che, mischiato di lagrime, ai lor piedi,
> da fastidiosi vermi era ricolto.

Vero è che questi martirii hanno in sè, come un cotale spregio, così una tenuità relativa a' terribili tormenti del vero inferno; sì che Dante che forse non s' è accorto delle noiose bestiole che stimolano quelli sciaurati o a ogni modo

(1) Purg. VII 26 seg.
(2) Inf. III 22.
(3) Ib. 65 segg.

crede quei lamenti e quell' avvilimento effetto troppo grande di così piccola causa, domanda: (1)

che gent' è che par nel duol sì vinta?

e torna a domandare: (2)

Maestro, che è tanto greve
a lor, che lamentar gli fa sì forte?

E il maestro (cosa notevole) assegna del forte lamentare cioè del loro guaire una cagione spirituale: (3)

Questi non hanno speranza di morte:

il che si riscontra con la cagione dei sospiri che traggono quelli del limbo; perchè il loro duolo non nasce da martirii, ma sol di questo, che, come Virgilio dice anche di sè, (4)

che senza speme vivemo in disio.

Nè questi nè quelli hanno speranza. E hanno tra loro altre somiglianze. Sono gli uni e gli

(1) Ib. 33.
(2) Ib. 43 seg.
(3) Ib. 46.
(4) Inf. IV 42. Purg. VII 29 seg.

altri moltissimi. Dietro l' insegna veniva (1)

> sì lunga tratta
> di gente, ch' i non avrei mai creduto
> che morte tanta n' avesse disfatta.

Nel limbo erano turbe di quei sospirosi, e le turbe (2)

> eran molte e grandi,
> e d' infanti e di femmine e di viri.

Ma Dante avanti i lamenti e le moltitudini del vestibolo aveva sì la testa cinta d' orrore, pure il suo maestro non gli lascia concepir pietà di quelli sciaurati; mentre nello scendere al limbo il poeta è tutto smorto, e non d'orrore ma di pietà. (3) E Dante appena sa il duolo di questi ultimi, è preso subito al cuore da gran duolo anch' esso. E se nel vestibolo sente dire che quelle sono (4)

> anime triste di coloro
> che visser senz' infamia e senza lodo,

e se là incontanente intende, ed è certo, (5) che

(1) Inf. III 55 segg.
(2) Inf. IV 29 seg.
(3) Inf. III 31, 45, 51; IV 14, 21.
(4) Inf. III 35 e seg.
(5) ib. 61.

quelli formano la setta dei cattivi e sono (1)

sciaurati che mai non fur vivi,

qua invece conosce che in quel limbo sono sospesi (2)

gente di molto valore.

Il che è proprio un' antitesi, chè valente nel Convivio e nella Comedia è il proprio contrario di vile. E mentre Virgilio professa di volere risparmiar parole, in proposito degli sciaurati del vestibolo, « Dicerolti molto breve », e infatti conclude il breve discorso con le parole,

non ragioniam di lor ma guarda e passa;

e Dante riconosce sì tra loro alcuno, e vede e conosce (3)

l' ombra di colui,
che fece per viltate il gran rifiuto.

pure il nome non mette e di quelli e di questo nell' eterne sue pagine; nel limbo, al contrario, Virgilio a lungo ragiona e nomina sì quelli che furono salvati, sì quelli che restano sospesi; e

(1) Ib. 64.
(2) Inf. IV 44.
(3) Inf. III 45, 51, 58 segg.

Dante ricorda tanti spiriti magni, eroi e filosofi, e se si limita, dice anche perchè:

> sì mi caccia il lungo tema,
> che molte volte al fatto il dir vien meno. (1)

E Dante, in un' altra occasione, riprende il novero, e altri fa nominare ed esaltare. (2) In nessun' altra contrada del suo oltremondo, nemmeno nel Paradiso, Dante ha tanti nomi quanti del limbo. Pur grande è il suo studio di farci pensare questo limbo in relazione del vestibolo, e non in sola relazione di contrasto. Quelli del nobile castello hanno bensì (3)

> onrata nominanza
> che di lor suona,

e sono onrevol gente e sono spiriti magni; mentre di quelli del vestibolo (4)

> fama... il mondo esser non lassa;

ma come assomiglia questa espressione (5)

> incontanente intesi e certo fui
> che quest'era la setta dei cattivi.

(1) Inf. IV 55 segg. 88 segg. 119 segg.

(2) Purg. XXII 97-114. Il novero è fatto da Stazio e Virgilio.

(3) Inf. IV 76.

(4) Inf. III 49.

(5) Inf. 61.

a quest'altra, (1)

> gran duol mi prese al cor quando lo intesi,
> però che gente di molto valore
> conobbi che in quel limbo eran sospesi;

e la conoscenza non è, qui, seguita da alcun nome, come nè l' altra: (2)

> poscia ch'io v'ebbi alcun riconosciuto,
> vidi e conobbi l' ombra di colui
> che fece per viltate il gran rifiuto.

C' è, mi pare, un grande studio per far vedere che sono simili e dissimili nel tempo stesso; e quanto simili e quanto dissimili! Simili: quelli sono un turbine di rena, questi una selva. (3) Simili: quelli sono nel vestibolo perchè visser senza infamia e senza lodo; questi sono nel limbo, non per fare, ma per non fare. (4) Simili: quelli sono sdegnati dalla misericordia e dalla giustizia; e questi hanno sì mercedi, ma non basta, per ottener la misericordia; e non peccarono, perciò la giustizia non aggiunge martirii al loro duolo; (5) e hanno gli uni e gli altri un eterno desiderio, che invidia è chia-

(1) Inf. IV 43.
(2) Inf. III 58.
(3) Inf. III 30, IV 65.
(4) Inf. III 36; Purg. VII 25.
(5) III 50, IV 34 segg.

mato negli sciaurati, e disio nei sospesi, ma un desiderio senza speranza; (1) e gli uni e gli altri vivono nell' oscurità; la quale pure non si direbbe intiera e perfetta per nessuni dei due; chè nel vestibolo è, fioco sì, ma lume, e nel limbo è un fuoco...

E con tutte queste somiglianze, c' è tra gli uni e gli altri la differenza e il contrasto che è tra un parvolo innocente e un vile; e quella e quello che è tra Enea e colui che fece il gran rifiuto, tra il primo degli eroi e l' ultimo degli sciagurati.

II.

Le anime triste de' nè infami nè lodevoli sono mischiate agli angeli, (2)

> che non furon ribelli,
> nè fur fedeli a Dio, ma per sè foro.

Il fatto di questi angeli neutrali ci dice esattamente la condizione degli sciaurati tutti quanti. È dottrina teologica che gli angeli, appena creati, doverono prorompere in un atto di libero arbitrio; chè in libertà di volere erano

(1) Inf. III 48, IV 42.
(2) Inf. III 37 seg.

creati, e potevano scegliere tra il bene e il male. Ma l'atto in cui prorompevano, era di questa loro libertà la manifestazione sola ed unica; perchè poi dovevano aderire immobilmente e per sempre al bene o al male che avessero scelto. Chi scelse il male fu per sempre malo, e chi scelse il bene fu per sempre buono: diavolo quello, angelo questo. Nell' Apocalissi di Giovanni è parola di angelo nè caldo nè freddo. (1) È probabile che di lì traesse Dante l'idea di codesti angeli, che nell'Apocalissi è congiunta all'idea di miseria e cecità e nudità; come Dante fece sì vinta nel dolore la sua gente, e le disse anime triste, e rappresentò quegli sciaurati o miserabili come ignudi e vivi di una vita cieca. Or codesti angeli, in quell' unico atto di libero volere, non proruppero; e mentre Lucifero scendeva folgoreggiando dal cielo con gli altri angeli ribelli, e mentre gli angeli fedeli a Dio cominciarono le ruote eterne, essi vennero qua ad aggirarsi perpetuamente come turbine di rena. Dio non li volle, e Lucifero li respinse. A lor somiglianza, gli altri sciaurati, del dono maggiore che Dio ha fatto agli uomini, non fecero uso alcuno. Nessun atto fecero essi di libero arbitrio. Il che Dante esprime,

(1) Ap. III *Et angelo Laodiciae ecclesiae scribe... Scio opera tua, quia neque frigidus es, neque calidus... Nescis quia tu es miser et miserabilis et pauper et caecus et nudus...*

come, degli angeli, dicendo che non furono nè ribelli nè fedeli, così degli altri, dicendo che vissero senza infamia e senza lodo.

Questi miseri e miserabili, ignudi e ciechi, formano una setta; la setta dei neutrali, la setta di quelli che non seguirono alcuna setta; e corrono, in lunga tratta, dietro un'insegna, essi che mai insegne non riconobbero. Quest' insegna, senza signifero, qual è?

Nel paradiso è « un venerabil segno » cui quelli che seguirono militando sino al martirio, formano di lor luce, come stelle una nebulosa. E

> di corno in corno, e tra la cima e il basso,
> si movean

questi spiriti beati, che furono santamente attivi. La croce immobile è costituita di raggi mobilissimi, che scintillano

> nel congiungersi insieme e nel trapasso.

Un d' essi raggi dal destro braccio scende a Dante, come una stella cadente per un cielo sereno. Questo « venerabil segno » è la croce, ed è il simile e opposto dell'insegna di costaggiù. Come? Quella è immobile ed è premio di mobilissimi; cotesta è

> d' ogni posa... indegna,

e corre tanto ratta, ed è castigo di quelli che non si mossero mai nella loro vita: quella premio di quelli che seguirono Cristo sino alla morte, con la loro croce indosso; cotesta, pena di quelli che non furono nè ribelli nè fedeli, di quelli che vissero senza infamia e senza lodo, di quelli che non ebbero setta, e sono spiacenti a Dio e al diavolo.

E c'è di più. L'insegna pareva a Dante indegna d'ogni posa. Che vuol dire? Non vuol dire soltanto che non posava mai, ma che non poteva o doveva posare. Ora il concetto di Dante in quella figurazione del Paradiso è che si deve seguir Cristo, senza posar mai, sino a spargere il sangue per lui come esso lo sparse per noi, sino alla morte! Quel segno venerabile non vuole che chi lo prende o lo segue, si fermi mai! Quel segno è, in verità, indegno di ogni posa! E in verità è figurato come continuamente mobile nella sua immobilità, per il trascorrere e lo scintillare degli astri che la compongono. È immobile perchè premio eterno, è mobile perchè premio di chi non posò mai seguendolo. (1)

Or dunque s'ha a credere che la croce sia l'insegna ratta, cui seguono gli sciaurati lamentando e ansimando? Par certo. Un altro segno è lì presso, della redenzione: la porta

(1) Vedi Par. XIV 85 segg.

senza serrame. Ma qui dobbiamo fissarci in questo pensiero: dagli angeli in fuori, quegli sciaurati non erano essi battezzati? Sì: perchè altrimenti essi passerebbero l'Acheronte e starebbero nel vero inferno. E poi essi sono là a somiglianza degli angeli. Gli angeli nè ribelli nè fedeli, il libero arbitrio l' avevano: anche dunque i vissuti senz' infamia e senza lodo. Soltanto, nè gli uni nè gli altri ne usarono. Dunque erano stati redenti, gli sciaurati, come gli angeli erano stati creati in *grazia*. Qual insegna poteva dunque essere a loro attribuita, come per espiazione, meglio della croce? qual vista più poteva eccitare il loro eterno rammarico?

Angeli invano! Cristiani invano!

III.

Quelli del limbo sono più e sono meno puniti degli sciaurati; più, perchè oltre Acheronte e dentro l' inferno; meno, perchè il loro duolo è senza martirii. E sono puniti anch'essi per un difetto, non per un rio; per non aver fede, per non aver avuto battesmo, per non aver adorato debitamente Dio. (1) In che la loro volontà peccò, per aver quest'offesa di desiderio senza

(1) Purg. VII 85.

speranza, di questo, pur senza martirii, ma duolo, di queste tenebre?

La loro volontà peccò; peccò sì quella d'uno stato avanti il cristianesimo, sì d' un parvolo innocente. Il loro difetto non fu involontario. Questa è dottrina sì di tutti i filosofi cristiani e sì di Dante. Tutta la discendenza umana peccò in Adamo; e Adamo peccò liberamente e volontariamente. « Vostra natura » afferma Beatrice (1) « peccò tota nel seme suo ». E il suo seme peccò. (2)

> per non soffrire alla virtù che vuole
> freno a suo prode

e

> dannando sè, dannò tutta sua prole.

Ciò che dalla divina bontà, senza mezzo, piove (3), è tutto libero: solo il peccato toglie questa libertà. E il volere d' ogni uomo sarebbe libero, se non fosse il peccato ad inceppарlo, e il volere d'un bambino appena nato sarebbe libero, se non fosse asservito dal peccato ch'egli trae seco dall' origine sua. E quelli che furono avanti il cristianesimo, avrebbero anch'essi avuta questa libertà di volere e perciò il modo di

(1) Par. VII 85 seg.
(2) ib. 25 segg.
(3) ib. 64 segg.

meritare. Dante ne porge un luminoso esempio in Rifeo troiano. (1)

> Chi crederebbe giù nel mondo errante,
> che Rifeo Troiano in questo tondo
> fosse la quinta delle luci sante?

Eppure si deve credere; perchè quell'anima uscì dal suo corpo, non gentile ma cristiana, « in ferma fede... dei passuri piedi » e credette in Cristo venturo. Chi voleva, dunque, poteva; e tale pensiero è ragione del turbamento di Virgilio, quando parla dell' imperfezione naturale dell' ingegno pagano: (2)

> E desiar vedeste senza frutto
> tai, che sarebbe lor desio quetato,
> ch'eternalmente è dato lor per lutto.
>
> Io dico d'Aristotile e di Plato
> e di molti altri. E qui chinò la fronte:
> e più non disse, e rimase turbato.

Egli pensava che Aristotile e Plato e tanti altri, lui tra tanti, avrebbero ora sazio quel desio di visione e di contemplazione, vedendo e contemplando Dio, se avessero voluto. Ma non vollero, e ora vivono in desio senza speranza. Non vollero; non adorarono Dio, debitamente cioè come era loro debito.

(1) Par. XX 67 e segg.
(2) Purg. III 40 e segg.

Il loro difetto di fede non fu dunque involontario, quindi furono volontariamente servi. Il peccato disfrancò il loro volere. Quindi sono puniti più dentro l'inferno che gli sciaurati, perchè da una parte anch'essi, come quelli, avrebbero potuto salvarsi seguendo la croce, che per gli uni era già venuta e per gli altri era da venire; e non vollero; dall'altra nemmeno un poco sollevarono le catene che inceppavano la loro volontà. Chè non ebbero battesimo. Ma pure non hanno duol di martirii, e non gettano lamenti e guai, perchè il loro difetto, volontario bensì, è quasi involontario; chè credere *nei piedi passuri* e seguire la croce non ancora apparsa, è ben più difficile che seguire la croce già apparsa e credere nei *passi piedi!*

Ma vi è, con le somiglianze, una differenza grande tra gli sciaurati e i parvoli innocenti coi quali si trovano gli spiriti magni. Ricordiamo il pensiero di Dante, riguardo alla nobile virtù; alla virtù, senza cui si è vili. Alla nostra anima fu dato lume, per discernere il bene e il male, e, perciò e con ciò, libero volere. Or questo lume è oscurato in chi non ebbe il battesimo, per via del peccato d'origine; e, quello non risplendendo, non si ha libero volere, (1) nè ragione di meritare. Chè non è, in essa ani-

(1) Purg. XVI 75 segg.

ma, la virtù che consiglia, (1) la quale col battesimo s'infonde. Ora nei non battezzati, sì parvoli sì spiriti magni, chè, mesto e dolce, Virgilio sè accomuna a quelli, quando dice, (2)

quivi sto io coi parvoli innocenti;

nei non battezzati non fu quel lume e quella virtù consigliatrice; e perciò nè libero arbitrio nè ragion di meritare; ma, o atti di libero arbitrio non poterono fare, perchè furono morsi subito dai denti della morte, o d'altra colpa non si resero rei, se non di quest' una che è degli uni e degli altri; della colpa umana, (3) volontaria bensì ma, misteriosamente, volontaria. Fuor di quella, i parvoli furono *innocenti*, e gli spiriti magni furono senza vizio e seguirono le altre virtù, fuor delle tre sante, (4) e sono perduti non per altro rio. (5) Gli sciaurati invece il lume l'ebbero; ma in atti di libero arbitrio non proruppero; sì gli angeli sì gli uomini. E perciò hanno martirii oltre il duolo. Ma volontario è il difetto di lume nei non battezzati, come volontario è il rifiuto di libertà negli sciaurati; e perciò sospirano ora in vano gli uni

(1) Purg. XVIII 61 e segg.
(2) ib. VII 31.
(3) ib. VII 33.
(4) ib. 34 e segg.
(5) Inf. IV 40.

e gli altri, e si lamentano di questa loro sorte che avrebbero potuto evitare. Sì; ma di quelli che videro la croce ed ebbero il lume, i sospiri sono guai, e di questi altri che non videro l'una e non ebbero l'altro, i lamenti suonano come sospiri. Pure in questi ultimi, che lume non ebbero, il difetto di libertà è assoluto e nulla la ragion di meritare; il che non si può dire dei primi. I quali perciò sono fuori dell'inferno, come gli altri sono dentro. E perchè non ebbero lume, i non battezzati vivono nella tenebra; e perchè non se ne fecero rischiarare, quasi non l'avessero avuto, gli sciaurati vivono tra un'aria tinta e in luogo, in cui appena si discerne « per lo fioco lume ».

Tuttavia nel limbo è alcuna luce. Sì; ma di un fuoco; è luce umana e non divina, per così dire: d'arte e non di natura. (1)

> Non era lunga ancor la nostra via
> di qua dal sonno; quando vidi un foco,
> ch'emisperio di tenebre vincìa.

(1) Inf. IV 67 segg. L'interpretazione di quel terzo verso mi pare che si debba fondare sul credere *emisperio di tenebre* soggetto, e sul derivare *vincia* da *vincire*, avvincere. Il fuoco ha natura misteriosa: non allontana le tenebre; splende tra il buio. Al suo chiarore non si vede se non ciò che è sott'esso. Fiammeggia nel buio, senza proiettare i suoi raggi.

E questo fuoco illumina il nobile castello, nel quale è un (1)

> loco aperto luminoso ed alto,
> sì che veder poteansi tutti quanti.

E non ostante questo lume e questo fuoco, anche lì è tenebra. Virgilio, che ben lo sapeva, ben lo dice: (2)

> Loco è laggiù non tristo da martiri,
> ma di tenebre solo...
>
> Quivi sto io coi parvoli innocenti.

Non ignoro che si proposero e si propongono interpretazioni sofistiche per sanare questa contradizione del poeta; ma io credo che non si debba violare la lettera di Dante, se non si vuole violare il pensiero di lui. Il luogo è tenebroso sì per i parvoli e sì per gli spiriti magni: anzi tenebra è il solo martirio che v'è; la tenebra che con quel desio senza speme è una cosa, quando noi pensiamo che quel desio dato eternamente per lutto ad Aristotele o Plato e altri molti, è quello

> di veder l'alto sol che tu desiri
> e che fu tardi da me conosciuto.

come Virgilio dice a Sordello. (3)

(1) Inf. IV 103 e 116 e seg.

(2) Purg. VII 28 segg.

(3) Purg. VII 26 e seg.

Dunque? Dunque la contradizione è voluta, ed esprime appunto visibilmente quella contradizione intelligibile che è in quelle dominanti parole di Beatrice: (1)

Lume non è, se non vien dal sereno,
che non si turba mai; anzi è tenebra...

Sì : un fuoco illumina il castello ; gli spiriti magni sono in luogo luminoso; ma quel fuoco e quel lume è tenebra. Sono nel limbo gente di molto valore, gente onrevole, pieni d' onrata nominanza, altissimi poeti, poeti sovrani, signori dell' altissimo canto, savi, di grande autorità, spiriti magni, sapienti, maestri di color che sanno... Ebbene che fu lo splendore della loro intelligenza?

Lume non è, se non vien dal sereno:

fu tenebra, e tenebra resta, e desio, senza frutto, di sole, di luce ben diversa del fuocherello umano che lascia tenebra dove pure risplende.

Insomma sono rei d' un difetto sì quelli del vestibolo, sì quelli del limbo; del medesimo difetto: di nobile virtù. Ma in quelli del limbo, il difetto è totale; perciò sono entro l' inferno; in quelli del vestibolo è vituperevole; perciò so-

(1) Par. XIX 64 seg.

no tormentati. Chè quelli non ebbero battesimo, questi avuto il battesimo, non scelsero tra il bene e il male che dovevano discernere.

Gli uni non ebbero affatto il lume, e gli altri l'ebbero e non l'usarono. I primi non videro e pure operarono; i secondi videro e non operarono. I primi peccarono nella vita contemplativa, i secondi nell' attiva. Ora, poichè la vita contemplativa è migliore dell' attiva, così un difetto o un disordine in quella è peggiore che un difetto o un disordine in questa. Ma, come dice Dante stesso, (1) poichè in ogni cosa equità « per due ragioni si può perdere, o per non sapere qual essa sia, o per non volere quella seguitare »; la colpa di quelli del limbo essendo un non sapere, per quanto non del tutto involontario, e quella degli sciaurati del vestibolo, un del tutto volontario e inescusabile non volere; la prima è punita senza tormenti e senza ignominia, e la seconda sì, con martirii e con infamia.

E ripetiamo che questa colpa è la colpa umana o peccato originale, che nel limbo non fu cancellata e nel vestibolo è come non fosse cancellata.

Per vero la porta è senza serrame.

(1) Conv. IV 9.

IL PASSAGGIO DELL'ACHERONTE

I.

Come passa Dante l'Acheronte? Caron è partito su per l' onda bruna senza prender nella barca Dante e Virgilio. Caron aveva detto: (1)

> E tu che se' costì anima viva,
> pàrtiti da cotesti che son morti.

E vedendo che non si partiva, aveva soggiunto:

> per altra via, per altri porti
> verrai a piaggia, non qui: per passare
> più lieve legno convien che ti porti.

A Dante, rimasto sulla riva, Virgilio dice:

> Quinci non passa mai anima buona,
> e però, se Caron di te si lagna,
> ben puoi saper omai che il suo dir suona.

Allora accade un terremoto grande: la terra dà

(1) Inf. III 88 segg.

vento; balena una luce vermiglia. Dante cade senza più sentimento alcuno. E cade come addormentato. Quanto è desto dall'*alto sonno* per opera d'un tuono che glielo rompe, si guarda attorno e si trova sulla proda della valle d'abisso. E scende nel limbo. Come ha passato l'Acheronte?

Di là d'Acheronte sono, nel vestibolo, spiriti che l'Acheronte non possono passare. Delle anime, Caron a queste accenna, a quelle no: (1)

> gittansi di quel lito ad una ad una
> per cenni, come augel per suo richiamo.

E le anime paiono sì pronte di trapassare; ma molte di esse debbono invidiare il passaggio, senza ottenerlo. Sono queste gl'ignavi, che discosto dalla ripa corrono e corrono dietro la insegna.

Perchè sono respinte o lasciate là? Caron ne dice la ragione anche rispetto loro, quando respinge e lascia sulla ripa Dante:

> E tu che se' costì anima *viva*,
> pàrtiti da cotesti che son morti.

Così dice al primo aspetto. Dante deve essere sceverato dai veri morti. Non può passar l'Acheronte, perchè è vivo. E vivi sono gl'ignavi.

(1) ib. 116 segg.

Essi non usarono mai della libertà del volere, e quindi vivi non furono mai. Ma come non furono mai vivi, così non sono ora nemmeno morti. In verità (1)

> questi non hanno *speranza di morte*,
> e la lor cieca *vita* è tanto bassa
> che invidiosi son d' ogni altra sorte.

Se non hanno speranza di morte, non sono morti: di fatti la loro è vita, sebben cieca.

Non erano vivi da vivi, non sono morti da morti. Perciò non possono passare, sebbene lo desiderino; perchè Caron li rifiuterebbe, come rifiuta Dante. Condizione per passare è la morte. Or Dante passa. Dunque muore.

Muore. Non strabiliamo nè sorridiamo. Dante è il poeta del mistero. Aspettiamo, invece, lume e cerchiamolo. In tanto ecco una riprova del suo morire.

La selva oscura è il difetto di virtù che consiglia e di nobile virtù, di lume e di libero arbitrio, di prudenza e libertà innate che il peccato originale toglie e il battesimo rende. Bene. Siccome il vestibolo infernale, dove sono gli ignavi e gli angeli neutrali, è pur simbolo di mancanza di questo medesimo libero arbitrio, mancanza che fa sì che il lume che ebbero sia

(1) ib. 46 segg.

come non fosse, e sia perciò assai fioco; siccome dal vestibolo non si passa oltre Acheronte se non a patto d'essere morti; così dobbiamo aspettarci che anche dalla selva non si esca senza morire.

E così avviene. Dante, di sè, appena uscito dalla selva, dice:

> come quei che con lena affannata
> uscito fuor del pelago alla riva,
> si volge all' onda perigliosa e guata,
>
> così l' animo mio che ancor fuggiva,
> si volse indietro a rimirar lo passo
> che non lasciò giammai persona viva.

Per quanto questo verso sia malmenato e stirato e torturato, e' non significherà mai se non questo, che nessuno uscì mai vivo dalla selva: dunque nemmen Dante.

E dunque Dante, per uscirne, morì.

E si noti che Dante qui con sue misteriose e potenti parole ci ammonisce della somiglianza dell' uscir dalla selva e dell' uscir dal vestibolo. Già egli chiama *passo* l' uscita dalla selva, con un' espressione che noi meglio intendiamo per un fiume che per una selva. (1) Nel fatto egli

(1) Ricorda il detto di Caron: *per passare;* il detto di Virgilio: *a trapassar lo rio;* l'altro di Virgilio: *Quinci non passa;* per non dire che nel canto IV c'è il *passar* del fiumicello, e nel canto IX il messo del cielo che « al *passo passava* Stige ».

paragona la selva a un pelago. E di lassù Lucia vede Dante che poi è arretrato verso la selva, lo vede, non al lembo d'una foresta, ma dove?

sulla fiumana ove il mar non ha vanto.

Dunque Dante passa la selva, che è paragonata a un pelago e detta una fiumana, e come tale ha un *passo*; dice che la passa e non che ne esce; come passa l' Acheronte: morendo. E invero morte è *l' alto passo* di cui egli parla a Virgilio: (1)

guarda la mia virtù s'ell'è possente,
prima che all' alto passo tu mi fidi.

E questo *alto passo* ha molta somiglianza con *l'alto sonno*, di cui fu riscosso Dante, dopo passato l'Archeronte, per opera d'un greve tuono. *L'alto passo* è il transito; e l'espressione con la quale, nel medesimo discorso, il poeta significa la discesa di Enea all' Averno è quella stessa con cui gli scrittori cristiani significano la morte: *ad immortale secolo andò*. *L' alto passo* fu per Enea un andare ad immortale secolo; dunque, anche per Dante. E quell'andare vale morire. Dunque Dante muore. Muore col passar la selva, muore col passar l' Acheronte.

(1) Inf. II 11 seg.

Così gl' ignavi che desiderano invano di passare, gridano cioè invocano, che cosa? che cosa, per passare? La morte. Lo dice chiaramente Virgilio a Dante: (1)

> E trarrotti di qui per loco eterno
> ove udirai le disperate strida,
> vedrai gli antichi spiriti dolenti,
> che la seconda *morte* ciascun grida.

Le *disperate* strida sono le (2)

> diverse lingue, orribili favelle,
> parole di dolore, accenti d' ira,
> voci alte e fioche, e suon di man con elle,

che fanno le anime triste che non hanno *speranza* di morte, e che suonano con le mani, mi pare, per cacciare i mosconi e le vespe. Gli antichi spiriti sono proprio gli angeli nè ribelli nè fedeli. E tutti e due, questi e quelli, *ciascuno,* invocano la morte. Non può essere dubbio, che non si tratti di queste anime triste e di questi angeli neutrali. Non può essere; chè Virgilio a Dante significa la sua propria missione circoscrivendola col suo proprio principio e con la sua propria fine, con ciò che prima gli farà vedere e con ciò che gli farà vedere all' ultimo;

(1) Inf. I 114 segg.
(2) Inf. III 25 segg.

con le anime e gli angeli, dunque, del vestibolo, in principio, coi lussuriosi del Purgatorio, in fine: (1)

> E poi vedrai color che son contenti
> nel foco, perchè speran di venire,
> quando che sia, alle beate genti.

Dove si deve considerare l' antitesi perfetta, che segna appunto, come con un marchio di parole, che questi sono gli ultimi come quelli sono i primi. Là sono disperati, qua sperano; là sono dolenti, qua sono contenti; là paiono vinti nel duolo, sebbene non siano che stimolati da vespe e mosconi, sì che del loro misero modo Dante meraviglia; qua sono contenti sebbene siano nel fuoco; là strida, là

> diverse lingue, orribili favelle,
> parole di dolore, accenti d' ira,
> voci alte e fioche;

qua la contentezza che si dimostra col canto: (2)

> *Summae Deus clementiae* nel seno
> del grande ardore allora udii cantando...
>
> e vidi spirti per la fiamma...

(1) Inf. III 118 segg.
(2) Purg. XXV 121 segg.

Son contenti nel foco: come dire cantano nel seno del grande ardore, per la fiamma.

I primi dunque che, con la scorta di Virgilio, Dante vide, invocano la morte, senza la quale non possono passare l'Acheronte. Non possono, perchè l'Acheronte non si passa che da morti, ed essi sono vivi. Vivi, sì, di cieca vita, ma vivi; non ben morti, diciamo. Ma Dante passa; dunque ben muore.

Noi profondiamo nel miro gurge; e sentiamo il freddo e la vertigine dell' abisso. Noi scendiamo nel cupo del pensiero Dantesco, per la prima volta dopo sei secoli.

II.

Quella che le anime triste cogli angeli ignavi invocano, è la seconda morte: seconda, pur morte. Qual è questa seconda morte? È quella, come dice S. Agostino, (1) che tocca all' anima. « Sebbene veracemente l'anima sia detta immortale, pure ha una cotal sua morte... La morte dell' anima è quando l' abbandona Dio, come del corpo, quando lo abbandona l' anima... » E si chiama seconda, perchè segue, perchè è dopo la prima. Ora sì quelli che sono passati oltre Acheronte e che abitano nei cer-

(1) Aug. *de civ. D.* XIII 2.

chi dell' inferno, sono morti di questa seconda morte, perchè la loro anima è abbandonata da Dio; e non sono morti della medesima seconda morte gli sciaurati del vestibolo, perchè sono sdegnati bensì dalla misericordia, ma anche dalla giustizia; e sì Dante di questa seconda morte non poteva morire, perchè non era morto della prima; chè la seconda segue la prima. Dunque, se, per passare Acheronte, egli doveva morire, morire della prima doveva e non della seconda. E della prima, egli ci significa che morì.

Di vero, al tremor della terra, egli si sentì bagnar di sudore, del sudore di morte; al balenar della luce vermiglia, cessò ogni suo sentimento: cadde: parve addormirsi. E quel sonno fu l'alto sonno. E da quell' alto sonno, dove si risvegliò? Si risvegliò nel regno dei morti, regno sconosciuto e deforme. Egli guardava e riguardava: (1)

> fiso riguardai
> per conoscer lo loco dov'io fossi.
>
> Vero è che in su la proda mi trovai
> della valle d'abisso.

Vero è, per quanto inverosimile. Nel regno dei morti si trovò, nella tomba dove si trovano i

(1) Inf. IV 5.

morti. Quella era la grande tomba. Dante lo dice: (1)

> Loco è laggiù, da Belzebù remoto
> tanto quanto la tomba si distende.

L' aura che v' è dentro è aura morta. (2) Per un pertugio tondo si vede luce: pertugio di sepolcro.

Morì, adunque. Alla morte lo condusse Virgilio. Eppure questi dice: (3)

> fui mandato ad esso
> per lui *campare*, e non v'era altra via
> che questa per la quale io mi son messo.

Per la via della morte? per scamparlo da morte, s' era messo per la via della morte?

Sì. Il pensiero scorre limpido ma profondo; e, perchè profondo sebben limpido, è come l'acqua di Lete, che nulla nasconde, e pur si muove

> bruna bruna
> sotto l' ombra perpetua...

sotto l'ombra del mistero cristiano.

Dice S. Paolo: (4) « Ignorate, o fratelli, che

(1) Inf. XXXIV 127 seg.
(2) Purg. I 17.
(3) Purg. I 61.
(4) Paul. ad Rom. 6.

quanti fummo battezzati in Gesù Cristo, fummo battezzati nella morte di lui? Siamo stati seppelliti, mediante il battesimo, con lui alla morte *(in mortem)*, affinchè, come esso risorse dai morti, per la gloria del padre, così noi camminiamo nella novità della vita ». Da questo e altri luoghi dell' apostolo delle genti, i mistici, e a capo di loro S. Agostino, hanno tratti molti profondi concetti, i quali Dante ha atteggiati e dramatizzati per sempre. In lui e per lui l'astrazione palpita e il mistero cammina e si vede. Or noi vediamo qui Dante morire ed essere seppellito, poichè alla fine esce da una tomba. Non è egli seppellito alla morte? non egli è seppellito dopo il battesimo? sì che poi cammina per la via nuova del solingo piano, sotto ignote stelle, presso acque ignote. (1) Nè tuttavia risorge allora veramente, come vedremo. Sì. Abbiamo detto che il vestibolo rappresenta lo stato dell' anima di chi non fece atto di libero arbitrio, come se non avesse ricevuto quel lume di grazia, che fa discernere il bene dal male. Questo lume, questa prudenza si infonde col battesimo negli uomini, per non parlare qui degli angeli. Or quelli sciaurati è come se non fossero battezzati. E simile è la selva al vestibolo, e Dante nella selva era come un ignavo nel

(1) Purg. I 22, 131.

vestibolo. Dunque era come non battezzato. (1) Il suo uscir dal vestibolo, passando l'Acheronte, è come dunque il suo passar la selva: è riacquistare quel lume e quella libertà che il battesimo infonde.

Ora il battesimo è appunto la morte mistica dell'anima. (2) Noi siamo battezzati nella morte di Gesù. E Gesù, per ciò che morì (sono parole di Paolo), morì al peccato; il che dichiara S. Agostino dicendo che non propiamente al peccato morì, ma alla carne cioè alla somiglianza del peccato. (3) E noi perciò in lui, cioè nella

(1) Che il battesimo sia talora, e spesso, in vano, è concetto comune e naturale. Dice, per esempio, S. Agostino (*de bapt. contra Don.* IV 21): « E non diciamo noi che i battezzati, dovunque e comunque battezzati, conseguono per ciò la grazia del battesimo; se per grazia del battesimo s' intende la salute istessa che si conferisce mediante la celebrazione del battesimo ». E cfr. Dante, Par. XIX 106 segg. In ogni cerchio dell' inferno si trovano cristiani: nel vestibolo, solo cristiani ed angeli.

(2) Lo dice S. Ambrogio citato da S. Agostino (*contra Iul. Pel.* II 14): « Noi vediamo di qual fatta è la morte mistica. » Ed ella è così fatta: « Beata è quella morte che ci toglie al peccato per riformarci a Dio ». Si tratta del battesimo, come ed esso dice e S. Agostino spiega: « Vedi in che modo quell' uomo venerabile ha significato che nel battesimo avviene dell' uomo una morte beata, nella quale si rimettono tutti i peccati? »

(3) S. Agostino, *Ench. de Fide, Spe et Caritate*, 13: « Si dice che morisse al peccato, perchè morì alla carne, cioè, alla somiglianza del peccato ».

sua morte, cioè nel nostro battesimo, moriamo al peccato. E il peccato è la morte; dunque moriamo alla morte. Dante muore alla morte, cioè rinasce alla vita, perchè quella morte mistica è una natività. (1)

Ora se chi muore, prima era vivo, anche chi rinasce, doveva prima essere morto. Questo noi dobbiamo aspettarci che Dante dica di sè, se ciò che dimostrai vero, è vero. Ebbene sì, Dante prima d'uscir dalla selva, la quale è uguale al vestibolo, era morto, o quasi morto. La selva

> tanto è amara che poco è più morte.

E abbiamo spiegato perchè egli era quasi morto,.. non morto del tutto. Egli aveva avuto il lume di grazia, e questo di quando in quando tornava a splendere per lui. E così quelli del vestibolo il lume l' ebbero, se il volere non lo vollero avere; e sono perciò anch' essi quasi morti, non al tutto morti. Difatti invocano la morte. Ma vivi del tutto non sono per ciò, che la loro vita è cieca e bassa.

Ma una differenza è pur essenziale tra l' errante nella selva e i correnti nel vestibolo.

(1) Concetto che non ha bisogno di testimonianza. Dice S. Agostino. qua e là, che fu istituita una seconda natività, perchè la prima fu dannata; che, essendosi in Adamo dannata la generazione, si cerca in Cristo la rigenerazione; che l' acqua del battesimo è *vulva matris* etc.

Questa: che l'uno è corporalmente vivo, gli altri sono corporalmente morti. Or la morte che Dante patisce dentro la selva è una quasi morte dell' anima, come quella che hanno gl' ignavi. Che cosa libera l' uno e che cosa libererebbe gli altri da questo destino, da questa quasi morte? Il passo della selva e il passo dell' Acheronte. L' uno, con esso, muore alla morte, cioè rinasce alla vita; gli altri avrebbero quella che invocano, la seconda morte. L'Acheronte, per uno corporalmente vivo, è la morte mistica, ossia la rinascita; per uno corporalmente morto, è la morte spirituale. Chi lo passa muore; se è corporalmente vivo, alla morte; se è corporalmente morto, della morte: alla morte e della morte seconda.

Gl'ignavi, se volevano morire di quella morte mistica che è morte alla morte e nascita alla vita, dovevano, quando erano vivi, uscir dalla selva, dove chi si aggira è come morto, e vive non vivo. Ma essi, no, non furono mai vivi, e si aggirarono sempre per la selva, in cui era bensì luce, e luce di luna piena, ma quale essi non usarono per uscire dai pruni della servitù. Non vollero essi quella morte che è la vita, e perciò vivi non furono. Per essere vivi, dovevano mettersi per quel *passo:* morire. Errarono invece irresoluti nel fioco lume della selva selvaggia, come ora corrono senza effetto nel fioco lume del vestibolo. La selva aveva il *passo,*

per il quale potevano trovar la morte che è vita; il vestibolo anch'esso ha un *passo,* per il quale essi non saprebbero trovare se non quella morte che è la morte totale, dell' anima. Ma nè per quello vollero mettersi, quand' erano corporalmente vivi, e così non vissero mai, perchè non morirono della morte che è vita; nè per questo possono, per quanto vogliano. Anch' essi hanno un desiderio che eternamente è dato loro per lutto: quello di morire della seconda morte. Ma è un desio senza speme, anche il loro. Non furono mai vivi, non sono nemmen proprio morti; e corrono e gridano e si disperano in eterno in quel vestibolo che assomiglia alla selva in tutto, fuor che in questo, che nella selva il passo è morte che è vita vera e nel vestibolo il passo è morte che è vera morte; e fin che si è forma d' ossa e di polpe quel varco là si può, volendo, varcare; ma poi che si è ombra e putredine, quest'altro no, non si può varcare nemmen volendo.

III.

Ma se si vede ancora lo *dolce lome,* sì, quel passo, che è vera morte, si può passare col medesimo effetto di chi passa la selva, cioè di vivere la vera vita. E come? L' ho detto. Il varco dell' Acheronte conserva la sua natura: il

varco dell'Acheronte è morte sì per chi è vivo e sì per chi è morto; ma per chi lo passa morto, è seconda morte; per chi lo passa vivente, seconda morte non può essere, perchè non è seconda morte dove non è la prima. Dunque per chi lo passa vivente, l' alto passo è morte prima, non seconda. Ma poichè l'uomo che passa, è forma d' ossa e di polpe sì di là e sì di qua del passo, questa prima morte è mistica, non reale. È la morte per cui si resta vivi, anzi per cui si rivive e si rinasce. Il passo dell' Acheronte è dunque simile in tutto al passo della selva, per uno che abbia seco di quel di Adamo. E per trovare questo passo, l' uomo, come ebbe nella selva lo splendore della luna piena, che si faceva strada tra i pruni, così qui nel vestibolo ha un fioco lume.

Donde quel lume? Il quale ragionevolmente dobbiamo supporre fioco non per fievolezza del luminare, che nella selva è la luna piena, quand'ella diametralmente contempla il suo fratello; ma per l' impedimento del luogo stesso, dove quel lume penetra a stento; del luogo stesso che lassù è una selva selvaggia e quaggiù è l'inferno. Sceso invero Dante al primo cerchio, trova tenebre perfette. Virgilio dice: (1)

> Or discendiam laggiù nel cieco mondo...

(1) Inf. IV 13.

Egli lo guiderà, perchè pratico del luogo, pur tra l' oscurità. Or se il vestibolo ha luce, ciò avverrà per qualche causa di fuori, non ostante la tenebra propria del luogo stesso. Quale questa causa?

Una porta è spalancata sul vestibolo. I suoi serrami sono infranti. È aperta e non si può più chiudere. (1) Chi la spalancò, rompendone i serrami, fu il Cristo redentore. Virgilio lo vide. Egli era da poco nel limbo, quando ci vide venire (2)

> un possente
> con segno di vittoria incoronato.

I caduti dal cielo avevano negato il passo: egli aveva rotto i serrami. Ed era entrato e aveva passato l' Acheronte. Quelli che in lui venturo avevano creduto, furono liberi. E libero d'allora in poi fu il volere, e si riaprì la fonte del meritare. Poco prima della morte del Cristo, avvenne un terremoto, per il quale si fecero *riversi* nell' inferno. (3) Poco dopo la porta si apriva. E aperta rimase.

Che fu la morte del Cristo? L' abbiamo già visto: fu il nostro battesimo. Nella sua morte

(1) Inf. VIII 125 segg.
(2) Inf. IV 52 segg.
(3) Inf. XII 37 segg.

noi siamo battezzati. Noi morimmo alla morte o al peccato, nella morte di lui. E così si può dire, al peccato e alla morte, generalmente; e non al peccato originale; perchè prima di quell'ultimo alito del Dio uomo, alito preceduto da *riversi* nell' inferno e seguito dalla rottura della porta, prima di quell'ultimo alito il peccato originale era il peccato. Era il peccato che conduceva a tutti i peccati, e tutti virtualmente li conteneva e contiene. (1) Dante esprime questo pensamento, dicendo che i patriarchi e tutti quelli del limbo, erano allora preda di Dite; il quale, dopo, non dominò sin lassù, ma soltanto in quella città che ha appunto nome Dite (2) da lui. Esso Dite, a simiglianza di Dio, forse, che « in tutte parti impera e quivi » cioè nel paradiso « regge », è bensì « l' imperator del doloroso regno », ma « regge » solo in quella città che ha la sua porta più « segreta » che quella dell' inferno tutto. (3) Or prima della morte del Cristo, reggeva anche nel limbo: tanto è vero che a contrastare il passo al possente, dietro la porta dell' inferno tutto, erano i piovuti del cielo; i quali, poi, furono confinati dentro quella città dalla porta più segreta. Il

(1) Concetto comune. Vedi *Summa* 1a 2ae 82, 2.
(2) Cfr. Inf. XII 39 e VIII 68 e segg.
(3) Inf. I 127, XXXIV 28, VIII 125.

« grande stuolo » (1) soltanto là si può vedere, soltanto di là cominciò Dante a vederlo. Di che, altrove. Qui riconosciamo che la rottura della porta e il passo dell' Acheronte, per opera del Redentore, significano appunto il battesimo, che noi avemmo nella sua morte, del quale primi goderono quelli che crederono nel Cristo venturo, e conobbero quindi subito il frutto della croce. E la porta che rimase aperta, simboleggia appunto il volere che rimase libero. Dante prende a Virgilio l'idea della porta spalancata notte e giorno, e la fonde con l'altra cristiana, che il Cristo ruppe le porte d' inferno. (2) Ma la porta Virgiliana significa, col suo essere aperta sempre, che notte e giorno si può morire; e la porta Dantesca, per essere senza serrame, significa che sempre, da quando i serrami furono rotti, l'uomo può salvarsi.

Eppure una porta aperta, se un senso ha da avere, parrebbe dovesse aver questo, che chi vuole, può entrare, e che ognuno può entrare; e quella dell' inferno, dunque, col suo essere aperta, che ognuno può andare all' inferno, se vuole. Ma no. Prima che i serrami cadessero, ognuno, volesse o no, morendo andava all' in-

(1) Inf. VIII 69.

(2) Aen. VI 127: *Noctes atque dies patet atri ianua Ditis.*

ferno; ognuno, anche i credenti nella futura incarnazione e passione di Dio. Questa necessità ruppe il Redentore, e subito liberò quei credenti, e d'allora in poi tutti i credenti. Dunque la rottura della porta significa appunto lo infrangimento di quella necessità. Ma non è men vero che, se la necessità della morte è infranta, resta intera la possibilità di essa. Ora è questa possibilità simboleggiata anch'essa nella porta aperta? Non crederei. Se ciò fosse, poichè la possibilità della morte esisteva, e come, con la necessità, poichè prima della discesa del Cristo tutti gli uomini potevano dannarsi, tanto è vero che tutti si dannavano; se ciò fosse, la porta dell' inferno anche prima della discesa del Cristo doveva essere aperta. E invece no, era serrata. Se i libri sacri dicono che Gesù ruppe quella porta, dicono che era chiusa. E il grande mitografo del misticismo e della scolastica, Dante, ci pone sotto l'occhio, come è suo costume, questo concetto che pure i libri sacri esprimono con un' imagine.

In vero Dante quel primo dramma, della resistenza de' piovuti dal cielo al figlio di Dio, ce lo richiama con l' altro dramma, della loro resistenza a Virgilio e poi al Messo del cielo. Di ciò che allora successe, egli ci dà notizia con quello che succede ora. Quello che qui vediamo, alla difensione della porta più segreta,

Dante vuole che noi vediamo a quella della men segreta. Dice Virgilio: (1)

> io vincerò la prova,
> qual ch'alla difension dentro s' aggiri

(non si tratta dei serrami fatti girare nei loro anelli ? non si tratta dei ritegni, che, come dice poi, non valsero (2) contro la verghetta, del Messo del cielo ? ma ciò poco monta). Séguita Virgilio:

> Questa lor tracotanza non è nuova,
> chè già l'usaro a men segreta porta,
> la qual senza serrame ancor si trova.
>
> Sovr'essa vedestù la scritta morta.

Ora se la tracotanza usata alla porta di Dite fu tale, che i diavoli chiudessero la porta che prima era aperta, noi dobbiamo credere che simile fosse quella usata alla porta d'inferno, e che similmente questa fosse prima aperta; se no, altrimenti. Ebbene tutto mena a credere che la porta di Dite sia concepita da Dante come

(1) Inf. VIII 122 segg.
(2) Inf. IX 89 seg.

> con una verghetta
> l'aperse, che non ebbe alcun ritegno.

chiusa. Dite è una città murata e afforzata: come starebbe a porta sempre aperta? No: c' è alcuno sempre in veletta. Su un' alta torre c' è qualcuno che segna con due fiammette (1) l'appressarsi di qualcuno. Un'altra rende cenno di lontano. Sono quelli il segno per il barcaiuolo, che vada a imbarcar dannati. Non altro? Anche altro; perchè poi Dante e il suo duca, sbarcando, si trovano avanti (2)

> più di mille in sulle porte
> da' ciel piovuti, che stizzosamente
> dicean: Chi è costui, che senza morte
>
> va per lo regno della morta gente?

Dante è breve, ma chiaro. Il segno ha avvertito anche la custodia della porta, perchè sia pronta ad aprire. I custodi hanno aperto, hanno guardato, hanno visto che un de' due che Flegias ha recati, è vivo. Sono allora accorsi diavoli in frotta, a veder la novità forse minacciosa per loro. Come sanno da Virgilio ciò ch' a lor si porse, subito tutti rientrano, *ricorrono* (3) dentro, e chiudono, e serrano. Erano corsi fuori, ricorrono dentro; avevano aperto, chiudono. Così mi pare. E poi Dante qui ha il pensiero

(1) Inf. VIII 2 segg.
(2) ib. 82.
(3) ib. 118: ciascun dentro a prova si ricorse.

nella filosofia cristiana, ma l'occhio nella visione Virgiliana. La porta dell'intero Averno è in Virgilio aperta notte e giorno, ma quella del Tartaro è chiusa, e grande, e con stipiti di ferro che nè uomini nè Dei possano infrangere: (1) si apre solo quando il reo ha subìto il giudizio di Radamanto e il flagello di Tisifone.

E in Dante, come chiusa è la porta di Dite, così chiusa doveva essere l'altra, quella dell'inferno totale. Non era questa, prima della discesa di Gesù, equivalente a quella? Dite non reggeva ancor lassù? il grande stuolo non era a quella porta men segreta? E aprivano, via via, a chi si presentava. E dunque la porta chiusa è simbolo di dannazione e di morte e di servitù e di peccato, e la porta aperta e lasciata senza serrami, sì che non può più chiudersi, è simbolo di redenzione e di battesimo e di salvazione e di libertà.

Pure anche qui distinguiamo. Per uno che beva ancora la luce, è segno di redenzione; per chi è corporalmente morto, è segno sì di redenzione, ma della redenzione che fu vana per lui. La porta è spalancata, ma su vi è la scritta di morte:

> lasciate ogni speranza o voi ch' entrate!

E gli sciaurati corrono corrono dietro la rapida

(1) Aen. VI 552 sgg. 573.

insegna che è la croce, smaniosi d' ogni altra sorte; sì della seconda morte che avrebbero, se passassero l' Acheronte; sì della seconda vita, che avrebbero se potessero uscire dalla porta. E la porta è spalancata, ed essi non possono attraversarla, e stridono disperatamente. Quel fioco lume che entra dalla porta aperta è il loro più grande tormento. Bene Virgilio annunzia a Dante quelle disperate strida, bene il Poeta le descrive con una forza che sarebbe strana per noi, se non pensassimo che nel vestibolo più che altrove doveva aver luogo la disperazione; avanti quella porta che invano è spalancata e invano fu rotta. Tutti i dannati potevano salvarsi; meno di tutti quelli del limbo, più di tutti questi del vestibolo. Che dovevano fare? Al male non si condussero. Il male non li tentò. Dunque? Oh! i rifiuti della vita e della morte! Non possono passar l'Acheronte, perchè sono ancor misticamente vivi; non possono attraversare la porta, perchè sono corporalmente morti. (1)

IV.

Avanti la porta Dante esita. Il Maestro, che s' è accorto che il discepolo è stato ripreso dalla viltà la quale già l'aveva preso al solo pensiero

(1) V. più avanti « Le tre rovine ».

dall' alto passo, il Maestro, l' ombra del magnanimo, gli dice solennemente: (1)

> ogni viltà convien che qui sia morta.

Sotto il senso più generale d' un' esortazione vigorosa nel primo momento dell' impresa e nel primo ingresso dell' oltremondo, vive un senso più particolare. Di vero, Virgilio non continua spiegando il *qui* ripetuto « *Qui* si convien lasciare ogni sospetto, ogni viltà convien che *qui* sia morta », con la menzione di tutto l' inferno, sì con queste parole: (2)

> Noi siam venuti al *loco* ov' io t' ho detto,
> che tu vedrai le genti dolorose,
> c' hanno perduto il ben dell' intelletto.

Ciò che Virgilio aveva detto, ecco, è questo: (3)

> per *loco* eterno
>
> ove udirai le disperate strida,
> vedrai gli antichi spiriti dolenti,
> che la seconda morte ciascun grida;

e questi dolenti che stridono disperatamente e invocano la seconda morte, la quale non posso-

(1) Inf. III 15.
(2) ib. 16 segg.
(3) ib. I 114 segg.

no avere, e che Dante designa a sua volta, (1)

> color qui tu fai cotanto mesti,

sono gli sciaurati, uomini ed angeli, neutrali del vestibolo. E sono quindi una cosa, con costoro cotanto mesti e dolenti, anche « le genti dolorose ». E si dice di loro « c' hanno perduto il ben dell' intelletto » ; non si dice generalmente di tutti i dannati. Perchè, a parer mio di loro si può, se d' altri mai, di loro in modo tipico si può dire, ch' hanno perduto quel bene. In vero, qual è quel bene ? È il bene che scevera gli uomini dai bruti; cui chi non ha o perde, non vive : secondo ciò che Dante afferma : (2) « ... vivere è l' essere delli viventi; e perciocchè vivere è per molti modi, siccome nelle piante vegetare, negli animali vegetare e sentire e muovere, negli uomini vegetare, sentire, muovere e ragionare, ovvero intendere (alcuni testi hanno *intelligere*); e le cose si deono denominare dalla più nobile parte; manifesto è, che vivere negli animali è sentire, animali dico bruti, vivere nell' uomo è ragione usare. » (3) Or qui

(1) Inf. I 135.

(2) Conv. IV 7.

(3) Benvenuto infatti spiega: « perdettero l'intelletto, che è il più gran bene, e che distingue l'uomo dalle bestie... » Il bene dell' intelletto è il vero (Arist. Eth. 2. 6, citato in *Summa* 1a 94,4). Adamo peccò rinnegandolo, misconoscendolo; peccò, non ostante che egli vedes-

Dante ha nel pensiero appunto questo ragionamento conviviale, che lo conduceva a dir vile, anzi vilissimo, e bestia, e morto, chi non segue, non potendo essere « da sè guidato », le vestigie degli altri. E qui Dante tocca di quelli che non usano affatto l' intelletto, quindi non si servono di quello « alcuno lumetto di ragione » che ci vuole per o discernere da sè o imparar da altri a discernere le vie del cuore. Ed è naturale che a Dante, uscito allora allora dalla selva e già in cammino, rovinando, per tornarvi; Virgilio parlasse di quelli che dalla selva non uscirono mai; ed è naturalissimo che entrando nel vestibolo dei vili e non mai vivi, che è la stessa cosa, Virgilio parli di viltà, e dica:

> Ogni viltà convien che qui sia morta;

chè viltà è più propriamente, come Virgilio dichiara, quella (1)

> la qual molte fiate l' uomo ingombra
> sì che d' onrata impresa lo rivolve,
> come falso veder bestia, quand' ombra.

se il vero: non fu ingannato. E così corruppe quel primo stato umano, in cui l'inganno non era possibile. Gli sciaurati quel primo stato, in cui il vero si vede, lo riebbero dal Cristo; ma il vero lo videro invano; lo trascurarono, lo gittarono, l' *hanno perduto*. Vedi quell' articolo della *Summa* sopra citato.

(1) Inf. II 46 segg.

Ora e Dante nella selva e gl' ignavi nella vita questo fecero continuamente, e in questo somigliarono a bestie ombrose, che vedevano ciò che non era e ciò che era non vedevano: onde nulla quelli mai operarono, e nulla avrebbe operato esso, se infine non avesse passato la selva e quetato un poco la paura del cuore, cioè l' irresolutezza dell'appetito che fugge e caccia. Ben altrimenti si condusse quell' Enea, che Dante dice di non essere: « Io non Enea... ». Quegli, esempio di nobiltà, cioè di non viltà, (1) per quello spronare dell' animo, « sostenne solo con Sibilla a entrare nello Inferno ». Ma Dante per le parole e per il lieto viso di Virgilio si conforta. La viltà muore. Egli entra nel vestibolo dove è la viltà assoluta. Il maestro gli aveva detto: (2)

non ragioniam di lor ma guarda e passa.

Questa è come la catarsi del suo errore nella selva. Egli guarda e passa, tra persone delle quali alcune riconosce e non nomina, alle quali sarebbe stato simile se nella selva fosse rimasto. E vede e conosce l' ombra d' uno che fece un rifiuto grande quale egli avrebbe fatto, se per i conforti del maestro non avesse cacciata dal

(1) Conv. IV 26.
(2) Inf. III 51.

cuore e non avesse uccisa, *mortificata,* la viltà.
Giunge, guardando e passando, all'Acheronte. Caron lo respinge, e prima sembra confonderlo con gli sciaurati del vestibolo che, essendo ancora misticamente vivi della loro cieca vita, egli non può prendere nella sua nave. Poi, vedendo che non si allontanava, che non si partiva, che non andava tra gli esclusi dalla seconda morte, vedendo forse in ciò un segno insolito di nobiltà (non viltà), comprende che la sua vita è d'altro genere. E gli dice:

> Per altra via, per altri porti
> verrai a piaggia, non qui: per passare,
> più lieve legno convien che ti porti.

Quale sarebbe questo più lieve legno? Come mai a uno, che ha di quel d' Adamo, e perciò ha peso, assai grave per le navi fantastiche dell' oltremondo, e perciò fa sembrare carca di sè la nave piccoletta di Flegias, a uno vivente Caron assegnerebbe nave più lieve? E quale questa via e questi porti diversi dai consueti? Noi possiamo dire che in verità egli non approdò al medesimo porto, che gli altri imbarcati da Caron, e non tenne quindi la medesima via: il poeta ci avrebbe detto qualcosa dello sbarco, come ci ha parlato dell' imbarco. Or egli lo sbarco non vide, come vide l' imbarco. Ma il fatto è che meglio noi comprendiamo qui il senso

mistico che il reale e poetico. L'altra via è quella che non è la morte, gli altri porti sono quelli che non sono la perdizione; e il poeta parla di più porti, perchè le sedi a cui vanno a finire quelli che Caron imbarca sono più d'uno; sono tanti quanti i cerchi. Caron ha compreso che Dante non viene a prendere posto tra i dannati; tanto è vero che Virgilio non altro gli soggiunge se non: « Vuolsi così »: così, come hai capito.

In verità, ripeto, Dante per passare morrà, ma alla morte morrà; conseguirà, cioè, quella natività seconda, che conduce alla vita. Il che è raffigurato nel battesimo. Nè si opponga che il battesimo Dante l' aveva già avuto. Sì; ma era quasi come non l' avesse avuto; poichè la libertà del volere era come non l' avesse. Or l' ha racquistata; e il passaggio dell' Acheronte raffigura per lui come la sanzione di questo racquisto.

Il battesimo è raffigurato misticamente e nel camminare di Gesù sulle acque e nel passaggio del mar rosso e anche in altro. (1) Gesù (2)

(1) Aur. Aug. *passim:* per es. *In Iohann. ep. I, 2, 3:* « I pargoli nella nave stessa di Cristo sono condotti etc. » ib. 4 « Egli stesso si fece via, e ciò per il mare: quindi camminò nel mare, per mostrare che c' è una via nel mare ». Anche l'arca di Noè raffigura il battesimo. Ciò in *De Cat. Rud.* 32, e altrove.

(2) Matth XIV. Cfr. Marc. VI.

era solo sul monte, e la navicella era trabalzata dai flutti nel mezzo del mare. Chè il vento era contrario. Or nella quarta vigilia della notte, venne ai discepoli camminando sopra il mare. E vedendolo camminare sul mare, si turbarono dicendo: È un fantasma. E per timore gridarono. E subito Gesù parlò a loro dicendo: Abbiate fiducia: son io: non temete. E rispondendo Pietro disse: Signore, se sei tu, comanda che io venga a te sulle acque. Ed egli disse: Vieni. E Pietro discendendo dalla navicella, camminava sull' acqua, per venire a Gesù. Ma vedendo il vento forte, temè, e cominciando ad affondare, gridò dicendo: Signore fammi salvo! E incontanente Gesù stendendo la mano, lo prese e gli disse: O di piccola fede, perchè hai dubitato? Ed essendo montati sulla navicella, il vento cessò.

In questa narrazione, in cui, secondo gli interpreti, è adombrato il battesimo, c' è il vento forte e lo spavento. E nella narrazione di Dante c' è l' uno e l' altro: (3)

> dello spavento
> la mente di sudore ancor mi bagna,
>
> La terra lagrimosa diede vento...

E c' è nel racconto di Matteo anche il buio,

(3) Inf. III 131 segg.

poichè era la quarta vigilia della notte, quando Gesù camminava sul mare; e c' è nel racconto di Dante il buio della campagna. E la notte era già cominciata da qualche tempo. (1) Ma più espressa menzione ha delle tenebre il vangelo di Giovanni. (2) « Salito sur una nave, vennero di là del mare a Capharnaum; e già erano venute le tenebre; e Gesù non era venuto a loro. E il mare, soffiando un gran vento, si gonfiava. Avendo, dunque, vogato per quasi venticinque o trenta stadi, vedono Gesù che camminava sopra il mare e si faceva presso la nave, e temerono ». E qui il racconto comincia con « l'aer bruno », come quello di Dante. Forse dunque Dante volle che si pensasse a un suo camminare sulle acque. Altra volta egli passa (3) « un bel fiumicello... come terra dura ». Ma qui è caduto, ma qui è come morto, qui, anzi, muore.

Oh! se fosse lecito penetrare nella mente del poeta, in quella mente, e cercarvi le parole che non disse e le imagini che non espresse, e che egli portò con sè nell'eterno silenzio, come Michelangelo le statue che vide nelle rupi e non vi scoperse! Se fosse lecito! Una nuova schiera s'aduna già nella ripa, venendo dalla prima morte, per passare alla seconda. Il ramo mette

(1) Inf. II 1 segg.
(2) Ioann. VI.
(3) Inf. IV 108 seg.

a ogni battito di polso, nuove foglie. Le foglie secche, rifiuto della vita e della morte, mulinano nel vestibolo che ha aperta la porta, donde viene un fioco lume. La barca di Caron vanisce via per l' onda bruna. Ed ecco colui, che, al soffio del vento e al lampo vermiglio, è caduto, si rialza con gli occhi chiusi e, insieme all'ombra del poeta morto, scivola sull'onda e passa. I dannati che aspettano la barca e gli altri che desiderano invano di passare, si volgono, battendo i denti e anelando tra la corsa, a lui, e dicono certo quello che i discepoli di Gesù: È un fantasma! E il fantasma si trova di là. È dritto levato. Riapre gli occhi, che trova riposati dal breve sonno che fu una morte; guarda. Nulla. Non discerne nulla. È sulla proda della valle d' abisso, donde sale un tuono infinito.

Ma forse noi dobbiamo ricorrere all'altra sacra narrazione; quella del *Phase*. Faraone, (1) che insegue il popolo ebreo, è in Phihahiroth contra Beelsephon. Gli ebrei hanno il Mar rosso davanti, e alle spalle i carri e i cavalieri d' Egitto. Grande è il loro timore. Nella notte l'angelo che li precedeva, si mette dietro loro, e con lui è la colonna di nube; ed era « una nube tenebrosa e che illuminava la notte ». E Moisè stende la mano sul mare, e il Signore toglie via il mare, al soffio d'un vento forte e

(1) Exod. XIV.

bruciante per tutta la notte *(flante vento vehementi et urente tota nocte)*; e l'acqua si divide.

Qui è la buia campagna, vicino a una spiaggia. Soffia un vento che brucia. Non l'interpretò Dante come luce vermiglia cui balena il vento? Dunque l' Acheronte si divise per lui? Il fatto è che questa divisione delle acque è simbolo del battesimo, il simbolo di quella *via*, per la quale si va nella terra promessa, fuggendo dalla lunga schiavitù, giungendo alla patria abbandonata, al *porto* della salute, a Dio. Questo ebbe in mente il poeta?

E allora come traversò? Qual è il più lieve legno che lo portò? Poichè Dante non ozia con le parole. Il nostro battesimo è nella morte del Cristo. Per questo si ha il segno della croce sull'acqua lustrale; e lo stendere,(1) che fa Moisè, la mano sopra il mare, cui Dio toglie via, è appunto figurazione della croce. E l'arca, per la quale il genere umano si salvò dalla sommersione nelle acque del diluvio, anche l' arca è imagine della croce. E la croce è detta il « legno » o il « legno della croce »; e questo « legno », dice e ripete S. Agostino, è la nave per passare il mare di questo secolo, e questa croce si deve abbracciare per non essere presi e inghiottiti dal gorgo di questo mondo. Udite, e basti per tanti altri, questo

(1) Aug. *De Trin.* IV 20.

passo: « Tu eri buttato là lontano da quella patria. Dai flutti di questo secolo è interrotta la via, e non c'è per dove passare in patria, se non vi sei *portato dal legno (nisi ligno porteris)*. Esso (Gesù) divenne via, e ciò per il mare; quindi camminò nel mare, per mostrare che vi era via nel mare. Ma tu, che non puoi come esso, camminar sul mare, làsciati *portar per nave, portar dal legno*: credi nel crocifisso e potrai arrivare ». (1)

Che il più lieve legno sia la croce? Caron poteva dire: più lieve burchio, più lieve nave, vasel più lieve: ma dice più generalmente, legno. E dice, più lieve, come a dire, che galleggi anche qua, sull'onda morta; come l'arca sul diluvio. È la croce, il legno della croce: non si può dubitare.

Ma il poeta, sempre coerente, non spiega il mistero, che, con la spiegazione, non sarebbe mistero; non ci narra quello che egli essendo come morto, non potè vedere e quindi non può narrare. Non ci dice come materialmente con la croce o sulla croce passasse, al modo che non ci dirà come nel limbo ci sia il lume e non ci sia, ci siano tenebre e non ci siano. Certo quel passo dell'Acheronte è la morte mistica e la figurazione del battesimo, ed è con le circostanze

(1) id. *In Iohann. E. cap. I tr. II 4.* Vedi *En. in Pslam. LXXII 5.* E altrove.

del camminare di Gesù sopra le acque e con quelle del *Phase* degli ebrei, col vento forte e con la notte e col lampeggiare e con le acque. E c' è la terra che trema, come tremò alla morte del Redentore: e la terra si mosse e le pietre si spezzarono e i sepolcri si apersero: (1) e c' è la croce su cui si traversa il mare del secolo e del mondo e delle tenebre e del peccato e della morte.

V.

E Dante si trova di là e discende nel cieco mondo. Virgilio gli è guida per l'oscura contrada, che a lui è pur troppo nota. All'entrare nel vestibolo Dante ha bisogno di conforto, chè sospetta e invilisce. All'entrare nel limbo, smuore Virgilio. Non è tema, è pietà: pure può *sentirsi* per tema. Nel fatto, Dante mancava, nella selva, di libero volere, come se lume non avesse avuto, e Virgilio, nella sua vita lontana, quel lume non aveva avuto, e perciò non libero volere, non ragione di meritare.

Ora Dante aveva mortificato la sua viltà all'entrare nell'inferno e nel passare tra i vili, e aveva racquistato intero il lume, morendo della morte mistica che è una seconda natività. Mi-

(1) Matth. XXVII. Cfr. Luc. XXIII (dove sono anche le tenebre).

sticamente egli ha subito la morte di Gesù. La terra trema per lui, come tremò per il figlio di Dio. Come il figlio di Dio, discende. Il legno della croce fu a lui veicolo, come al Possente. Egli vive, per il fatto che è morto. Virgilio invece, corporalmente morto e non più che ombra o spirito, attraversando l'Acheronte non faceva se non quello che aveva già fatto la prima volta, quando lasciò il suo corpo a Brandizio: non faceva se non morire della seconda morte. Onde la sua angoscia, per sè e per gli altri.

Or noi dobbiamo fermare nel pensiero questo fatto. Dante morendo della morte mistica, per cui si acquista il lume e il libero volere, viene a trovarsi tra quelli che di quella morte mistica non vollero (ma quasi involontariamente, poveri bimbi, miseri spiriti magni!) non vollero morire, e perciò morirono poi della seconda morte. Dante, dunque, muore la morte, o vogliam dire mortifica in sè, la morte dei dannati che visita. Ciò almeno nel primo cerchio; e anche nel vestibolo, dove mortifica la viltà, che è quella mezza vita e mezza morte de' non mai vivi e disperati di morire.

Ciò almeno nel vestibolo e nel limbo. O sempre? per tutto l'inferno? Pensiamo alla grande divisione: tenebra, ombra della carne, veleno.

Il lume che non è lume, anzi è tenebra, è per certo il fuoco che non impedisce che il luogo ove raggia, non sia di tenebre; è la sapien-

za e scienza, qual fu di Aristotile e di Plato e di molti altri, che non adorarono Dio debitamente; sapienza e scienza che non venivano dal sereno, e non erano perciò luce, ma tenebra. E l'ombra della carne è l' oscurarsi di quel lume per via della concupiscenza. E il veleno è il corrompersi di quel lume, in modo che volga al male chi lo ha, invece di dirigerlo al bene: ed è la malizia.

Ora noi vediamo che Dante con aperte parole dice di morire anche avanti la concupiscenza e anche avanti la malizia; di morire di quella morte che è un rivivere, e che quindi non sapremmo dire se sia vita o morte. Non sapremmo dir noi, nè sa dir esso, il poeta. Chè avanti il simbolo più comprensivo della malizia, avanti a Dite che è il re della città roggia, la quale è il regno della malizia, (1) Dante dice: (2)

> Io non morii e non rimasi vivo:
> pensa oramai per te, s'hai fior d'ingegno
> qual io divenni, d'uno e d'altro privo.

Resta la concupiscenza. Ebbene nel cerchio

(1) Inf. XI 16 segg.

> dentro da cotesti sassi
> . . . . . . son tre cerchietti...
> D'ogni malizia etc.

Cfr. 73 segg.

(2) Inf. XXXIV 25 segg.

d' essa, il quale punisce la forma più lieve ma più, diremo, caratteristica di essa; nel cerchio della lussuria, Dante muore. (1) Egli dice:

> di pietade
> io venni meno sì com' io morisse
> e caddi, come corpo morto cade.

E si noti che con un processo tanto solito in Dante quanto inavvertito dagli interpreti, il poeta compie a mano a mano il suo pensiero e a grande distanza, sì che la parola ultima di quello che, se noi non attendiamo, resterebbe un enigma forte, è pronunziata molto tempo dopo la prima. Della morte alla tenebra parla come d' uno svenimento. Della morte alla concupiscenza dice, sì, che era come una morte. La prima volta cadde come uomo cui sonno piglia; la seconda, cade come corpo morto. Morte dunque o non morte ?

Ed egli solve l' enigma solo parlando della terza volta, di quando morì la morte che è morte al veleno o alla malizia, e dice che quella non era morte e non era vita ; cioè che era morte e vita nel tempo stesso: morte al peccato e vita a Dio. Ma, per essere più precisi, forse sola quella dell'alto passo, fu morte; morte generica al peccato generico. Le altre sono « se-

(1) Inf. V 140 segg.

pultura ». Invero, dopo quella morte, come Gesù morì e discese agl' inferi, così Dante agl' inferi discende. E gl' inferi sono, come egli dice, la tomba; e v' è in essa un vermo reo, più vermi, e aura morta e sucidume e notte. (1) Ora dice S. Ambrogio, riportato da quello che egli convertì: (2) « Noi vediamo come è la morte mistica: ora consideriamo come ha da essere la sepultura. Chè non basta che muoiano i vizi, se non marcisce la lussuria del corpo e non si dissolve la compagine di tutti i vincoli carnali. C' è, dopo la morte al peccato e la natività a Dio, ancor da fare: dobbiamo prima di tutto dissolvere, distruggere la concupiscenza. (3) E invero vediamo che Dante cade come corpo morto nel cerchio della lussuria, a breve distanza della prima morte mistica.

E quel cadere simboleggia ciò che S. Ambrogio dice, seppellire il peccato, dopo averlo mortificato.

Ma questo mortificare è un vivificare. Bene S. Agostino comenta (4) le parole di Anna profetessa. « Il Signore mortifica e vivifica, conduce giù agl' inferi e riconduce su »; le comenta coi profondi concetti di S. Paolo. Mortifica, come

(1) Inf. XXXIV 108, VI 22.
(2) Aug. *contra Iul. Pel.* II 14.
(3) Aug. ib. VI 12.
(4) Aug. *de civ. Dei* XVII 5, 5.

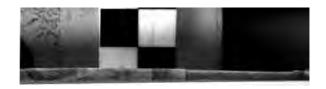
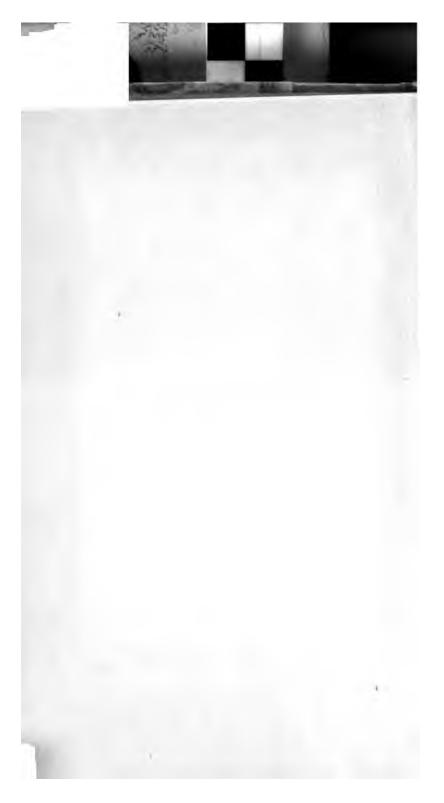
mortificò il figlio; vivifica, come vivificò il figlio. Perciò lo scendere agl'inferi Dante narra, come un tornare alla vita per via della morte: morte alla tenebra, alla concupiscenza, alla malizia. Non ascende, come dice lo Apostolo delle genti, su tutti i cieli chi non discende negli ultimi abissi; (1) cioè Gesù ascende perchè discese. E come lui, ogni uomo che farà quel ch' esso fece. E come lui, Dante; che ora discende per ascendere; e muore per vivere; e visita l' inferno per vedere il paradiso.

Il velame comincia a sollevarsi.

---

(1) ad Eph. 4, 9 e 10.

LE TRE FIERE

I.

Ritorno a Dante che dopo il *passo* della selva riposa un poco il corpo, mentre l' animo fugge ancora, e più fugge che caccia (1) (fugge dalla selva e caccia verso il colle), ma tuttavia e caccia. La selva è come il vestibolo e quasi il limbo. È il peccato originale, sia in chi non è deterso, sia in chi è come non deterso.

Chè il battesimo infonde il lume o la prudenza affinchè l' animo veda ciò che è da fuggire e ciò che è da cacciare; ma talora la infonde invano, chè l' animo, per così dire, tien chiusi gli occhi e non guarda. Passata che Dante ha la selva, il suo animo fugge e caccia: vede. Ha riacquistata la prudenza. L' errante ha mortificato la morte dalla quale egli era tenuto nella selva. Egli si trova nelle condizioni stesse di quando poi avrà passato l' Acheron-

(1) Conv. IV 26. Questo appetito mai altro non fa, che cacciare e fuggire.

te. Passato l'Acheronte e traversando il limbo: chè il limbo lo visita essendo morto di quella morte, che là tiene sospirosi i parvoli innocenti e gli spiriti magni. Lo visita morto di quella morte; ma il limbo è pur una selva, che egli passa: (1)

> passavam la selva tuttavia,
> la selva, dico, di spiriti spessi.

Oh! per quelli spiriti era selva, per lui non più. Ed era sonno. Nel sonno non è libero arbitrio. (2) Ma il volere egli lo aveva riavuto libero da quell'iniziale e totale impedimento, da cui era rimasto inceppato nei non battezzati. La *tenebra* egli l'aveva scossa. Per il che misteriosamente vedrà anche dove è buio di inferno.

Egli è uscito dalla selva. E che vi ha scorto? Dice: (3)

> per trattar del ben ch'i' vi trovai,
> dirò dell'altre cose, ch'io v'ho scorte.

Dove parla di queste altre cose? Quali sono queste altre cose? Osservo che nella ripetizione, per così dire, della selva e della viltà e del

(1) Inf. IV 65 seg.

(2) *Summa* 1.a 94, 4: *id quod accidit in somno, non imputatur homini: quia non habet usum rationis; qui est proprius hominis actus.*

(3) Inf. I 8 seg.

passo e della tenebra e del lume, quale è poi nell' inferno, dove il passo dell' Acheronte è il passo della selva, assomigliata a un pelago e a una fiumana; in tale ripetizione, Dante continua a passar la selva anche dopo aver passato l' Acheronte. Dunque ciò che racconterà dopo il passo, è ancora di quelle « altre cose » che ha scorte nella selva. Invero, per un esempio, dopo il passo della selva, egli posa un poco il corpo lasso. Dopo il passo dell' Acheronte egli muove intorno « l'occhio riposato ». O sia l'occhio o sia il corpo riposato, questo riposo, dell'occhio o del corpo, risponde a quello del corpo lasso. Risponde perfettamente, anche se si deve intendere, come intendo io, dell'occhio; chè nella selva, allegoricamente parlando, egli soffrì per un falso vedere, per un veder ciò che non era e non vedere ciò che era, per il difetto del lume che vien dal sereno e che, se di là non viene, è tenebra. Naturale è quindi ch' egli assommi nella stanchezza dell' occhio la sua morale stanchezza di tale cui mancasse la prudenza che mostra le sue vie al cuore. Dunque fu riposato dopo il passo della selva e dopo il passo dell'Acheronte. E dopo quest'ultimo, era ancora nella selva cioè nel limbo; e dunque ancor ciò che racconta dopo il passo della selva, è di quelle cose che vide nella selva.

Che cosa vide? Egli riprese (1)

via per la piaggia diserta
sì che il piè fermo sempre era il più basso.

Ed ecco una lonza. Essa è leggera e veloce, coperta di pelle macchiata o gaietta. Faceva come il cane, che scacciato corre via e poi si rivolta con insistente abbaiare al passeggero:

e non mi si partia dinanzi al volto,
anzi impediva tanto il mio cammino...

Questo cammino era quello dell'animo, che fuggiva dal *passo* della selva e cacciava verso il colle; dell'animo che già discerneva, dell'animo in cui era un poco quetata la viltà o paura. Ora se la paura è lo stato dell'animo privo della prudenza, e perciò delle altre tre virtù cardinali, ossia d'ogni virtù, è naturale che cessi al finir della notte, s'ella era connessa con quella notte; ma non cessi del tutto; chè se il cessar della notte significa il ritorno pieno della prudenza, il riapparire della prudenza non significa il riapparire delle altre virtù; sebbene ne dia indizio e speranza. Perciò la paura fu soltanto « un poco, queta », la paura (2)

che nel lago del cuor *gli* era durata
la notte *che passò* con tanta pièta.

(1) Inf. I 29 segg.
(2) Inf. I 19.

Or l' animo che cacciava verso il colle, trovò un impedimento nella fiera alla gaietta pelle. Ma era il principio del mattino e stagione di primavera, sicchè Dante sperava bene, quando gli si presentò un leone

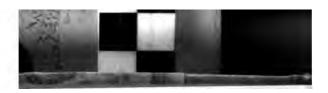
> con la test' alta e con rabbiosa fame,

da spaventar l' aria ; e poi una lupa magra e avida, che

> molte genti fe già viver gramo,

e spaventevole anch' essa quanto e più del leone. La vista del leone dà paura; la paura che esce dalla vista della lupa fa subito perdere « la speranza dell' altezza ». Sì che Dante avanti questa « bestia senza pace » , piangendo e attristandosi, come chi impensatamente, dopo avere sperata la vittoria, vede di perdere , arretra verso l' oscurità, rovina in basso loco. Allora si mostra a lui Virgilio.

Questo dramma è interpretato nel racconto che fa Virgilio a Dante del motivo e delle circostanze della sua venuta, nei rimproveri che Beatrice fa a Dante e in qualche altro passo.

Beatrice dopo aver detto, che tosto dopo la sua morte, il suo amico

> volse i passi suoi per via non vera
> imagini di ben seguendo false;

il che si riferisce allo smarrimento nella selva; dopo aver detto:

> nè impetrare spirazion mi valse
> con le quali ed in sogno ed altrimenti
> lo rivocai;

il che pur si riferisce al suo tortire per la selva, e ai bagliori della luna, forse, traverso il folto dei pruni, in quella notte che cominciò con un sonno e continuò, naturalmente, con sogni; aggiunge:

> Tanto giù cadde, che tutti argomenti
> alla salute sua eran già corti,
> fuor che mostrargli le perdute genti. (1)

« Tanto giù cadde » corrisponde a « mentre che io rovinava in basso loco ». Beatrice qui non narra tutto quello che raccontò a Virgilio, quando visitò l'uscio de' morti. Allora narrò, e Virgilio lo ridisse a Dante, il tutto partitamente. Dante era impedito nella diserta piaggia: era dunque già, dopo l'alba e dopo il riposo, in via per la piaggia diserta; tanto impedito (2)

> che volto è per paura.

Era dunque non più solo avanti la lonza, ma avanti il leone e specialmente avanti la lupa;

(1) Purg. XXX 115 segg.
(2) Inf. I *passim*.

chè la paura è di tutte e due, o di tutte e tre le fiere, e anche della selva, ma solo quella ispirata dalla lupa

lo ripingeva là dove il sol tace.

Fu questo l' impedimento (1) di cui si compianse una donna gentile nel cielo, la quale mandò Lucia a Beatrice. E da lei Beatrice sa che Dante pietosamente piange e che lo combatte la morte « su la fiumana ». La morte lo combatte; dice Lucia. « Tutti argomenti alla salute sua eran già corti » conferma Beatrice. La « pieta del suo pianto » è il rovinare di Dante in basso loco piangendo e rattristandosi. Nel miraggio, per cui un' azione terrestre si stampa, per così dire, nel cielo, trasfigurandosi, sì che alcuni tratti si conservano, altri si perdono, il pensiero di Dante che assomigliò la selva a un pelago dell'onda perigliosa e sè a un naufrago ansante, ha un' ombra nel cielo; e la selva diviene fiumana: ha un'eco nel cielo; ed è affermata peggiore di un pelago. E dunque Dante è ripinto verso la notte: ove il sol tace; verso la valle: in basso loco. È tornato o sta per tornare a quello stato dell'animo, in cui più non si discerne, in cui più non luce la prudenza, e con essa mancano le altre virtù; riprova l' amarezza della

(1) Inf. II 95.

morte; anzi la morte ora lo combatte così, che la sua salute non può essere opera che di lassù.

Sta per ritornare alla condizione di viltà, in cui era prima del passo della selva? a quella condizione, che poi vide essere degli sciaurati che mai non fur vivi, e di cui fama non è alcuna? di quelli, per cui il lume raggiò invano sebbene fosse acceso? di quelli così simili e così dissimili ai non battezzati?

Il fatto è che in quel momento Dante si trova avanti un' ombra. È d' un magnanimo, e di uno che cantò il più nobile degli eroi. E dannati sono il poeta e l' eroe. Non ebbero battesimo, eppure fu l'uno magnanimo e l'altro eroe. E si trovano di faccia, avanti la selva del peccato originale, uno che fu da quello offeso, non ostante la sua virtù, e un altro, che sebbene non offeso da quello, sta per vivere o, meglio, per morire, senza alcuna virtù.

II.

Quali sono le fiere che Dante vide, prima una, poi due quasi insieme, e che ora sono, fantasticamente, ridotte a una?

Fu a Dante impedimento la selva selvaggia e aspra e forte, e nella quale, a detta di Beatrice, egli pareva trovare, a ogni momento, fos-

se e catene. (1) Paura in Dante fu della selva, sì che la si rinnovava al pensiero, e ch'ella solo dopo il *passo* fu queta. Le tre fiere impediscono il cammino e incutono paura. Impediva il cammino la lonza; il leone veniva contro lui; la lupa lo ripingeva. Avanti la lonza, si rivolse più volte per tornare; il leone gli diede paura; gravezza gli porse la lupa con la paura che usciva da lei. (2) Consimili, dunque, effetti sono della selva e delle fiere. La selva è peccato: come non peccato le fiere? Ma la selva è il peccato originale: come le fiere non il peccato attuale? Ma la selva è la tenebra: come le fiere non l'ombra della carne e il veleno?

E la selva è raffigurata nel vestibolo e nel limbo, che hanno in sè il peccato originale, nelle sue due forme, volontaria, per così dire, e necessaria; di suprema viltà, perchè dopo il battesimo, di suprema nobiltà, sebbene e perchè senza il battesimo. E dopo il vestibolo e il limbo, sono cerchi di peccatori e di peccati diversi. Così è ragionevole che dopo la selva siano altri peccati diversi. Ora i peccati dell' inferno si riducono a tre disposizioni che il ciel non vuole. (3) Le fiere sono tre, come non credere subito che elle sieno tre, perchè tre le disposizioni? che quelle raffigurino queste?

(1) Purg. XXXI 25.
(2) Inf. I *passim*.
(3) Inf. XI 81 segg.

Le tre disposizioni che il ciel non vuole sono l'incontinenza, la malizia e la matta bestialità. D' incontinenza sono rei i dannati dei primi quattro cerchi dopo il limbo. La malizia e la bestialità sono più giù. Prima a Dante, delle fiere, si presenta la lonza; poi le altre due. Non è probabile che, delle tre disposizioni, la lonza raffiguri l' incontinenza? L' incontinenza è la più leggera delle tre: (1)

> men Dio offende e men biasimo accatta.

La lonza, se non piacevole all'aspetto e agli atteggiamenti, come del resto è, con la sua snellezza e con la sua pelle gaietta, è senza dubbio meno terribile delle altre due. Dante aveva ragione di bene sperare di lei, quando sopravvennero le altre due. Questa fiera meno terribile come non è la disposizione meno biasimevole?

Le altre due disposizioni sono da Virgilio che ne parla, discorse a parte. Sono molto simili tra loro, tanto che si aggruppano sotto il comun nome di malizia: (2) Le altre due fiere vengono insieme, quasi nello stesso tempo, con-

(1) ib. 84.
(2) Inf. XI 22 seg.

> d' ogni malizia ch' odio in cielo acquista
> ingiuria è il fine.

tro Dante. Sono molto simili tra loro: l'una ha rabbiosa fame, l' altra è carca di tutte brame, e dopo il pasto ha più fame di prima; dell'uno dà paura la vista; l' altra porge gravezza con la paura ch' esce dalla sua vista. Come queste due fiere che vengono insieme e sono così simili, non sono la bestialità e la malizia, che sono aggruppate insieme e tanto tra loro simili, che fanno una sola malizia ? la sola malizia, che da Beatrice è chiamata veleno ?

Le due ultime fiere non impediscono solamente il cammino. La lonza, sì; solo impedisce. Dante è più volte tentato di tornarsene, per quella, diremmo, noia di aver sempre avanti quella fiera. La snellezza e molta prestezza le servono, pare, per allontanarsi quand'è scacciata, e poi ritrovarsi di nuovo sulla via di colui che sale per l'erta. Il fatto è che, sebbene Dante più volte si volti per ritornare, non ci narra che in queste tante volte la lonza l'abbia mai offeso. Le altre due, e specialmente la lupa, gli si fanno incontro col proposito di offenderlo. Mentre noi supponiamo che Dante, non ostante la lonza, avanzi sempre, noi vediamo che, per via della lupa, arretra sempre. Perchè ? Perchè la lupa, e anche il leone, s' intende, non impediscono soltanto, ma uccidono: la lupa

> non lascia altrui passar per la sua via,
> ma tanto lo impedisce che l'uccide.

La lonza impedisce, anch'ella, il cammino, ma non al punto d'uccidere: tanto è vero, che per l'ora del tempo e la dolce stagione Dante è indotto a bene sperare, e riuscirebbe a salir l'erta. Or dunque le due ultime fiere hanno il proposito di uccidere, di sbramare l'uno la rabbiosa fame, l'altra la fame insaziabile, con le carni del passeggero. Ebbene, come non raffigurano esse la malizia, che ha appunto un fine d'ingiuria, che l'incontinenza non ha, e questo fine adempie o con forza o con frode? e così, si distingue in violenza o bestialità, (1) che torna lo stesso, e frode?

E la violenza e la frode sono nell'inferno punite in quest'ordine; prima la violenza e poi la frode; e il leone e la lupa vengono avanti il passeggero in quest'ordine, prima il leone e poi la lupa. E la violenza è meno grave della frode: (2)

> Ma perchè frode è dell'uom proprio male,
> più spiace a Dio.

E perchè la frode più spiace a Dio, i frodolenti « stan di sutto ». E il leone, sebbene sia

(1) Per ora rimando il lettore alla mia « Minerva Oscura », in cui è provata, mi pare, l'equazione bestialità e violenza. Tuttavia se ne toccherà più avanti anche in questo saggio.

(2) Inf. XI 25 segg.

rappresentato con la test' alta e con rabbiosa fame, pure oltre la paura, che male fece a Dante? dove è egli più all'ultimo? La lupa, invece, ripinge il misero, che piange e grida per lei, e finirebbe con l'ucciderlo. E la frode spiace più a Dio, perchè il suo fine d'ingiuria l'adempie col sussidio dell' intelligenza, per vie tortuose, dunque, ed inganni; mentre la violenza è senza intelletto; è matta, è bestialità. Ebbene il leone viene con la test' alta, che è un segno di sventataggine, e con fame rabbiosa, per la quale ciecamente si butterebbe a qualunque sbaraglio. L' aria teme alla sua vista o forse ai suoi ruggiti. Nel che è un'idea di superfluo e di vano e di troppo; come è (vedete Capaneo!) nella violenza. La lupa invece ha un andare guardingo, per giungere a sbramare la sua fame sempre nuova e intera, per fare ingiuria e per uccidere. Ella è senza pace; non dà tregua. « A poco a poco » ripinge il passeggero. Non par di vederla avanzarsi tortuosamente, tacita, se il leone ruggisce, con la testa bassa, se il leone ha la test'alta, e sparire e riapparire, se il leone apertamente vien contra? E non è la frode, dunque, come la lupa? Inoltre la violenza è cieca cupidigia e ira folle, cioè cieca brama di vendetta, (1) matta e

(1) Inf. XII 49. L' ira è definita sempre *libido ulciscendi*.

bestiale brama di vendetta, e contro gli altri e sì contro sè stesso, in modo che l'uomo si fa ingiusto contro sè giusto, (1) e sì persino contro Dio, che è tanto alto e tanto sicuro! E la frode ha cupidigia di tante cose, quante vediamo essere state bramate dai tanti diversi peccatori di Malebolge e della Ghiaccia; danaro, per esempio, dai ladri, dai barattieri, dai simoniaci; grazia, per esempio, dagli ipocriti; fama, per esempio, dai pravi consiglieri; onore e podere, per esempio, dagli uccisori di Cesare. O non sono codeste brame le tutte brame della lupa? e quell'unica brama la rabbiosa fame del leone? E la lupa ha natura malvagia e ria, sì che non empie mai la sua voglia; (2) e il leone, no: questa natura non l'ha, questa voglia

(1) Inf. XIII 72.

(2) Molto qui sarebbe da aggiungere, che aggiungerò più oltre. Per ora rimando alla Minerva Oscura. E quel che qui dico, è forse già troppo. Tuttavia non posso tenermi di rispondere meglio, ma come per anticipazione, al quesito: Perchè la lupa è insaziabile? La lupa è insaziabile, perchè la frode, quale ciceroniamente la chiama Virgilio, è cristianamente invidia e superbia. Ora l'invidia si fa magra *alterius rebus opimis* e la superbia *asseta* (*la superbia ch'asseta:* Par. XIX 121), il che è come dire che *affama:* non sbrama insomma mai la cupidigia, ch'ell'ha, in grado supremo, di *podere, grazia, onore e fama,* quale ha l' invidia, ma solo in confronto degli altri uomini e non anche di Dio. Ed ecco perchè la lupa è magra e insaziabile.

inesplebile non l'ha. In vero la voglia di vendetta con la vendetta si compie, se non è così matta da volgersi contro Dio; (1) chè allora è infinita anch'essa; perchè inafferrabile è Dio, o folli e ciechi e bestie!

E insomma non pare a ognuno che la malvagità e reità della lupa in confronto della rabbia del leone, messe in relazione, quelle e questa, con la fame che è in tutte e due le fiere, non segnino la gradazione che è tra la frode e la violenza?

> D' ogni *malizia*...
> ingiuria è il fine, ed ogni fin cotale
> o con forza o con frode altrui contrista.

(Dante piange e s' attrista e grida per la lupa, non per la lonza).

> Ma perchè frode è dell' uom proprio *male*
> più spiace a Dio.

Malizia è di tutte e due le fiere: del leone e della lupa; e di tutte e due le disposizioni: della violenza e della frode; ma la frode ha un *male* in più, come *malvagia e ria* è la lupa.

(1) E così assomiglia alla superbia che *asseta* e *affama* eternamente. E questa è la ragione per cui Dante, come vedremo, chiama superbia l' ira di Capaneo e di Vanni Fucci, e orgoglio quella, vuota d'effetto, cioè accidia, di Filippo Argenti.

III.

Dante, nel ragionamento intorno all' ordine dei peccati nell' inferno, (1) ha due autori avanti al pensiero: Cicerone, per la divisione della malizia in violenza e frode, Aristotele per la triplice disposizione che il ciel non vuole. Egli le fonde insieme, facendo un po' forza, a dir vero, alla dottrina d' Aristotele; e pareggia la matta bestialità dell' Etica alla malizia, anzi ingiustizia, con forza *(vis)* del *de Officiis*. Ora questo è il luogo di Cicerone, che Dante poteva leggere ancora nel Tesoro di Brunetto e nel *Moralium dogma:* (2) « Poichè in due modi, cioè o con violenza *(vi)* o con frode, si commette ingiuria, la frode par come di volpe *(vulpeculae)*, la violenza, di leone: l' una e l' altra alienissima dall' uomo (cioè straniera all' uomo, disumana); ma la frode è degna di maggior odio ». C' è qui

(1) Inf. XI 16 segg.

(2) *De off.* I 13,41. Nel *Moralium dogma:* La truculenza si divide in violenza *(vim)* e frode: la frode par quasi di volpe *(vulpeculae)* etc. Nel Tesoro tradotto dal Giamboni: Crudeltà è divisa in due maniere. L'una è forza e l'altra è bugia. Forza è come di leone, bugia è come di volpe (nel cod. è *simia,* nel francese è *gorpil)* ; l' una e l'altra è pessima cosa e inumana etc.

Il *Moralium dogma* è nell' ed. italiana del Brunetto Latini del Sundby.

la divisione della malizia, come Dante chiama quella che Cicerone chiama *iniustitia*, in violenza *(vim)* e frode, e anche il cenno della maggior gravità della frode. E nel medesimo trattato leggeva anche la ragione di questa maggior gravità: (1) « in ogni ingiustizia corre molto divario, se l' ingiuria si commetta per un qualche turbamento dell' animo *(animi)*, turbamento che per lo più è breve e lì per lì, o a bella posta e a caso pensato. Chè sono più leggeri i torti, che accadono per qualche repentino moto, di quelli che si fanno dopo premeditazione e preparazione ». Ebbene chi dirà che Dante non abbia preso a Tullio quel simbolo del leone per la violenza o malizia di cui ingiuria è il fine, cioè ingiustizia con forza? Ma poi trovava la *vulpecula* per rappresentare la frode. E sì, avrebbe presa anche quella, come se ne ricordò per Guido da Montefeltro, di cui dice le opere « non leonine ma di volpe », (2) come se ne ricordò per la « cuna del trionfal veiculo », (3) quando dopo l' aquila, a simboleggiare la persecuzione dei tiranni, cioè la violenza contro la chiesa, pone la volpe a simboleggiare l' eresia, la cauta e fraudolenta nemica; avrebbe presa anche la volpe, se così piccolo e

(1) *De off.* I 8,27.
(2) Inf. XXVII 75.
(3) Purg. XXXII 109-120.

vile animale, che Cicerone stesso abbassava con quel diminutivo di spregio, non gli fosse dispiaciuto. Dopo il ruggito del leone, il guaito della volpe! questo più spaventevole di quello! E far la volpe assetata di sangue umano, divoratrice di genti, porgitrice di gravezza con la paura che usciva di sua vista! Dante cercò un'altra bestia; e ne trovò, ne' bestiarii del suo tempo, una adatta anche più della volpe a significare la frode. Trovò la lupa. (1)

Il lupo, per limitarci a qualche cosa di ciò che se ne diceva, il lupo (2) è « crudele; spia l'assenza dei cani e dei pastori; insidia i chiusi delle pecore; ulula orrendamente; veduto prima che egli veda, non nuoce; vedendo egli per primo, toglie la voce ». È antica questa ultima storiella; e mi pare sia ricordata da Dante:

> questa mi porse tanto di gravezza
> con la paura ch'uscìa di sua vista...

Sono quelli occhi che gravano su tutto l'essere del passeggero. E si veda come la lupa convenientemente simboleggi la frode, poichè ella

(1) Rimando per illustrazione maggiore allo studio « Per una nuova interpretazione dell'allegoria del Primo canto » del bravo quanto modesto prof. L. M. Capelli.

(2) Questo è nell'*Appendix* delle opere di Hugo de Sancto Victore. Ed. Migne III. p. 131.

è astuta e insidiosa; e, sopra tutto, « veduta prima, non nuoce ». Inoltre (1) « si dice ch'esso (lupo) viva, a volte, di preda, a volte di *terra*, anche di vento ». Come non ricordare il veltro, che della lupa è il nemico e il contrapposto, e non ciberà *terra*...? Non ciberà *terra*, viene a dire il poeta, come costei. E il peltro, che certo significa la ricchezza, è la *preda*, cui il veltro non vorrà e cui cerca la lupa. Tralascio tante astuzie, vere e supposte, che del lupo si raccontano in cotali libri; mi basta ora riferire queste tre cose: che si sapeva a quei tempi che « le meretrici le chiamiamo lupe, perchè devastano i beni degli amadori »; s'imaginava a quei tempi che i lupi erano così chiamati « *quasi leopedi* », perchè nei piedi è la loro virtù, come dei leoni è altrove; (2) si affermava a quei tempi « che figura di lupo porta il diavolo, che sempre invidia il genere umano ». Con queste tre cose, noi ci possiamo spiegare come Dante dica che la lupa si ammoglia a molti animali; e, che ella è come un leone vigliacco, poichè al leone è simile nella rapacità e terribilità, e peggiore, ma viene innanzi *a poco a poco*, e poi fugge avanti il veltro; e che infine, e ciò monta più, dall'inferno « invidia prima dipartilla ». E pen-

(1) ib. L. c. p. 67.

(2) L. c. p. 67: *quod ut leoni ita sit illis virtus in pedibus*. Lezione guasta.

siamo che il diavolo porta figura di lupo, perchè il lupo insidia i chiusi delle pecore come il diavolo le chiese dei fedeli; e sapete come il lupo si appressa ai chiusi delle pecore, e perciò il diavolo alle chiese dei fedeli? « Se ha bisogno di predare di notte, come un cane mansueto *a poco a poco (sensim)* si avanza verso l'ovile »; e tante altre astuzie trova! (1) *A poco a poco:* ricordiamo!

Rifiutando la *vulpecula* ciceroniana, Dante trovò una bestia non solo, per l'astuzia, consimile alla volpe, non solo più della volpe spaventevole e rapace; ma più atta, come *leopede*, a far compagnia al leone, e, come solito simbolo del diavolo, più atta a significare quella, direm così per ora, generale corruzione, da cui doveva liberare l'umile Italia un veltro che si nutrisse di « sapienza e amore e virtute »; un veltro di ben alta natura, eppure non d'altra natura che di cane quale è interpretata da quei mistici: « Medico molto è detto il cane (*salute,* almeno, degli ammalati dunque) perchè chi gli altri regge *(qui praeest aliis)*, deve vegliare agli studi della *sapienza* ed evitare a ogni modo la crapula »: (2) già deve cibare sapienza, non terra nè peltro.

E qui basti concludere che Dante ha sosti-

(1) L. c. p. 67 e 68.

(2) L. c. p. 87. E di ciò più avanti.

tuita la volpe con la lupa, non per esprimere un pensiero diverso da quello di Cicerone, ma per esprimerlo più fortemente. La volpe insidia i pollai, come il lupo gli ovili; ed avida è quella, come è questo; eppure a nessuno verrebbe in mente, se qui fosse volpe e non lupa, di dire che la volpe non significasse la frode, e significasse, mettiamo il caso, l'avarizia.

IV.

La lonza non è in Cicerone, come nè l'incontinenza. A raffigurare l'incontinenza, Dante cercò fiera meno fiera. E meno fiera delle altre due è la lonza, sia ella il leopardo o la lince o la pantera. E più speciosa, anche, poichè ella ha il pel maculato e la pelle gaietta o dipinta. (1) Si può certo interpretare diversamente questa dipintura della pelle; ma si può certo interpretare anche così: bella e graziosa d'aspetto. E la lonza è leggiera e presta molto. Anche qui le interpretazioni possibili sono tante; ma tra esse anche, per esempio, questa: che ella non ha freno al suo corso, ossia che è incontinenza. Ma un particolare intorno ad essa è tale

(1) Inf. VI 108.

da non ammettere se non una spiegazione ragionevole. Eccola. Dante (1)

> aveva una corda intorno cinta,
> e con essa pensò alcuna volta
> prender la lonza alla pelle dipinta.

Or questa corda è più probabilmente il cingolo della castità, o più genericamente la continenza. E la continenza non è il contrario di qualsivoglia vizio o peccato, ma di soli quelli che vengono da un naturale émpito, da un soverchio amore del bene; di soli quelli che sono proprii dell'appetito, il quale, come ha bisogno di sprone, così, e più, ha bisogno di freno. E quella corda è quel freno. (2) E un altro particolare intorno ad essa non è spiegabile se non in un modo: quello della cagione che aveva Dante a bene sperare. Qual era? « L' ora del tempo e la dolce stagione ». L' unica spiegazione ragionevole è quella che Dante stesso ne dà. Invero egli fa cantare a certi fitti nel fango: (3)

> Tristi fummo
> nell'aer dolce che del sol s'allegra
> . . . .
> or ci attristiam nella belletta negra.

(1) Inf. XVI 106 segg.

(2) Tra altro, vedi *Summa* 1a 2ae 102, 5: *renes autem accingendi sunt cingulo castitatis.*

(3) Inf. VII 121 segg.

Per pena, cioè, di essere stati tristi nell' aer dolce, rallegrato dal sole, ora ci attristiamo nella melma, in cui non è luce. La belletta è opposto all'aere; il suo nigrore, al sole. Tristi non dovevano essere nell'aere dolce e nel sole; questo e quello dovevano essere farmaco alla loro tristizia. Ora questo farmaco non è quello stesso che valse, a Dante? che gli diede speranza, e perciò impedì che egli già avanti la lonza si attristasse, come fece poi avanti la lupa? (1) Invero la cagione a bene sperare fu « l'ora del tempo », e il tempo era dal principio del mattino e il sole montava su: era il sole, dunque. E poi era la dolce stagione, e la stagione era di primavera, e l'aere, che faceva dolce la stagione, era, dunque, dolce. A quei fitti nel fango l'aer dolce e il sole non valse; e furono tristi: a Dante sì, valse, e non s' attristò e sperò bene. Or come si chiama la tristizia di quei ranocchi gorgoglianti nel fango? Quei della palude pingue di che sono rei? Quei della palude pingue, come quelli (2)

> che porta il vento e che batte la pioggia
> e che s' incontran con sì aspre lingue,

cioè i lussuriosi e golosi e avari con prodighi,

(1) Inf. I 57.
(2) Inf. XI 70 segg. cfr. 83 seg.

sono appunto colpevoli di quella incontinenza la quale

men Dio offende e men biasimo accatta,

che la malizia. Contro l' incontinenza avrebbe giovato l' aere e il sole a quelli della palude; giovò, l'aere e il sole, a Dante contro la lonza. Dunque la lonza è l' incontinenza.

Ma si può dire: come il peccato di quei fitti nel fango può essere raffigurato in quella fiera così leggiera e presta? E a ogni modo, si può aggiungere, quel peccato è sì d' incontinenza, ma non è l' incontinenza. Anzi, si può domandare, che peccato è? Mettiamo tristizia, mettiamo accidia. Come la tristizia può essere in quella fiera snella? come l'accidia in quella fiera presta? Non ti si crede, si può concludere.

Bene: l'incontinenza Dante la raffigura un'altra volta in forma d'ossa e di polpe. Egli è nel monte; nella cornice dell'accidia. Ha domandato al maestro, quale offensione si purga in quel giro. Il maestro gli ha risposto prima un poco oscuro, poi ha dichiarato tutto il sistema del purgatorio, conchiudendo: Qui l'accidia; sopra noi, per tre cerchi, l'amore tripartito del bene non buono. Ora sente anime d'accidiosi dire, con rimbrotti, esempi d' accidia: gli ebrei, che non giunsero al Giordano; le donne troiane, che non vennero nel Lazio. Dicono e passano. Dante pensa; e di pensiero in pensiero, chiude gli occhi, e il suo pensamento divien sogno.

Egli pensava certo all' accidia; e sogna, che cosa ? Innanzi all'alba, egli dice, (1)

> mi venne in sogno una femmina balba,
> negli occhi guercia e sopra i pie' distorta,
> con le man monche e di colore scialba.

Dante la mirava, e come il suo sguardo fosse raggio di sole a un intorpidito dal freddo notturno, ecco che le scioglieva la lingua, ne drizzava la persona, le colorava d' amore il volto. Ed ella si diede a cantare; e cantava così dolcemente!

> Io son, cantava, io son dolce Sirena
> che i marinari in mezzo mar dismago.

Ed ecco apparire una donna santa e presta, e

> l'altra prendeva e dinanzi l'apria
> fendendo i drappi, e mostravami il ventre:
> quel mi svegliò col puzzo che n'uscia.

Ed era alto il dì: il sacro monte era pieno del sol nuovo. Ma Dante pensava a quel sogno. L'angelo, con le ali di cigno, sventolò su lui le penne, e cantò: *Beati qui lugent*. Non erano, Dante e Virgilio, ancora nel cerchio dell' avarizia, ma vi salivano. E Dante pensava sempre, e Virgilio gli dichiara il sogno dicendo che quell' antica strega è quella

> che sola sopra noi omai si piagne.

(1) Purg. XIX 5 segg.

Dunque è l'avarizia, gola, lussuria, che formano insieme col peccato punito nello Stige, che cosa? L' incontinenza.

Ora questa antica strega è solo quei tre peccati? Se è l'incontinenza, ha da comprendere anche quel quarto, duplice, a quel che pare, di color cui vinse l' ira e di coloro che furono tristi. Ha da comprendere; ma comprende? E sì, comprende. La femmina è balba. I fitti nel fango non possono dire il loro inno con parola integra, e lo gorgogliano nella strozza. Perchè? Perchè, dice Gregorio Nysseno, (1) c' è la tristizia che tronca la voce e si chiama accidia. Questi fitti nel fango, che del resto portarono dentro *accidioso fummo,* sono tristi e hanno tronche le parole. Ora anche le altre particolarità della femmina, sono consonanti a questa. È balba, cioè non ha la voce integra; e così non ha integra la vista, perchè è guercia; nè integro il moto, chè è distorta sopra i piedi, nè il gesto, chè ha le man monche, nè il colore e il calore, chè è scialba e intirizzata. Non può nè parlare nè vedere nè camminare nè far nulla; e non vive. Di più ha il volto smarrito, come dire, triste o spaurito. Ognun vede che è proprio l' accidia. O come dunque è l'incontinenza che si piange nei tre cerchi superiori?

La lingua si scioglie, il volto si colora, ed

(1) *Summa* 1a 2ae 30. 8.

ella canta, ed ella è dolce sirena. Da accidia diventa incontinenza. Or ognuno vede ancora che la balbuzie e tutto il resto sono gli effetti dell' incontinenza triplice di concupiscibile. Il pallore può essere effetto sì di lussuria e sì di gola e d' avarizia, e così l' impedimento della lingua e degli occhi, e il camminar barcollando e l' inettitudine al lavoro: più, pensiamo noi, delle due prime che dell' ultima. A ogni modo, nell' inferno Dante presenta gli avari, come stati guerci, e come risurretturi coi pugni chiusi; e i golosi pone a giacere:

> elle giacean per terra tutte quante,

e li dice poco in gambe e biecchi e ciechi:

> gli diritti occhi torse allora in biechi:
> guardommi un poco, e poi chinò la testa;
> cadde con essa a par degli altri ciechi:

guardatura e atto e caduta di ebbro, pieno di crapula e di sonno. Sì che noi possiamo affermare che nella antica strega sono tutte le note dell' incontinenza di concupiscibile, o come effetti nella vita stessa, o come effetti, non dissimili, oltre la vita, nel luogo della pena. È dunque l' accidia, questa femmina balba; l' accidia effetto, e l'accidia causa dell' incontinenza.

È l' incontinenza potenzialmente ed effettualmente. E il concetto è tanto semplice quanto

vero. Colui che non opera è soggetto alle tentazioni della carne; colui che cede alle tentazioni della carne, cade nell' ozio e nella inerzia, e debilita l'anima e corrompe il corpo, finchè diviene un carcame che puzza.

A questa incontinenza potenziale ed effettuale, a questa accidia causa ed effetto d' incontinenza, qual rimedio si propone? Dice Virgilio a Dante, dopo avergli significato l' essere dell' antica strega: (1)

> Bastiti, e batti a terra le calcagne,
> gli occhi rivolgi al logoro, che gira
> lo rege eterno con le rote magne.

Dio è il falconiere, che al generoso falcone mostra, prillando, il piumato richiamo delle spere che girano: le cose belle ch'egli muove. Il camminare quindi, cioè il vivere operosamente (2), e il contemplare le bellezze dell'universo, è rimedio contro l' antica strega. E non è il medesimo, che contro la tristezza? E non è il medesimo che contro la lonza? E dunque la lonza è incontinenza. E dunque la tristizia dei fitti nel fango sta alla lonza, come la femmina balba e zoppa e monca e guercia e pallida e cascante sta alla dolce sirena ch' ella diventa sotto lo sguardo del sognatore.

(1) Purg. XIX 61 segg.

(2) Di questo senso ovvio del camminare si darà un saggio poi.

V.

L' antica strega è l' incontinenza potenzialmente ed effettualmente. Quale incontinenza? Chè ella è di due specie: di concupiscibile e d' irascibile. E bene Dante così la distingue nel Convivio e nella Comedia.

Nel Convivio (1) dice: « Questo appetito, che irascibile e concupiscibile si chiama, quanto ch'esso sia nobile, alla ragione ubbidire conviene, la quale guida quello con freno e con isproni; come buono cavaliere lo freno usa, quando elli caccia; e chiamasi quello freno temperanza, la quale mostra lo termine infino al quale è da cacciare; lo sprone usa, quando fugge per lo tornare al loco onde fuggir vuole; e questo sprone si chiama fortezza, ovvero magnanimità, la qual vertute mostra lo loco ove è da fermarsi e da pungere (meglio *pungare*) ». Ed esempla l' uso del freno e dello sprone con lo eroe dell' Eneide, il quale si partì da Didone; e questo è l'uso del freno; ed entrò nell' inferno; e questo è l' uso dello sprone. Altrove (2), della fortezza dice che è « arme e freno a moderare l' audacia e la timidità nostra nelle cose che sono corruzione della nostra vita ». E della

(1) Conv. IV 26.
(2) ib. 17.

temperanza, ch' ella « è regola e freno della nostra golosità e della nostra soperchievole astinenza nelle cose che conservano la nostra vita ». Insomma egli, seguendo Aristotele, afferma come ogni virtù sia « un abito elettivo consistente nel mezzo ». Nella Comedia non pare che pensi di tutte le virtù a questo modo; chè, se così avesse pensato, anche nel cerchio della lussuria e della gola avrebbe messo, oltre quelli che trasmodano per il troppo, anche quelli che trasmodano per il poco: « per la soperchievole astinenza ». Egli, nella Comedia, dà a divedere che nella lussuria e nella gola l'astinenza non è mai soperchievole. Se pure questa astinenza egli non vede che porti ad altre reità, le quali siano punite altrove; poniamo, in quanto alla gola, nel cerchio degli avari; in quanto alla lussuria, nel girone ove è Brunetto. A ogni modo, l'astinenza per sè e in sè non condanna, se non nell' avarizia e nel peccato della palude stigia. Nel quarto cerchio si peccò, pare, intorno a liberalità (1) « la quale è moderatrice del nostro dare e del nostro ricevere le cose temporali ». In verità vi è punito il mal dare e il mal tenere; e l' ontoso metro dei dannati è: Perchè tieni? e, Perchè burli? (2) Gli uni e gli altri non ebbero freno; cioè temperanza: gli uni a

(1) ib.
(2) Inf. VII 25 segg.

tenere, gli altri a spendere. E così conferma Stazio (1) il quale dice ch'egli comprese, da un verso dell' Eneide, che l'appetito doveva essere *retto,* cioè governato e frenato, tanto nello spendere, quanto nel tenere: non ci dovevano essere nè pugni chiusi nè mani che aprano l'ali.

Ora se l' incontinenza è duplice, Dante la punì nell' inferno nelle sue due specie? Sì: chiaramente. Egli definisce l'incontinenza d' irascibile, quando nel Convivio parla della fortezza, dicendo ch' ella è « arme e freno a moderare l' audacia e la timidità nostra ». L' audacia e la timidità sono subbiettivamente nell' irascibile. (2) Ora s' intende facilmente come nella palude stigia siano punite quelli che non moderarono la timidità loro. Già il timore è tristizia; (3) e i fitti nel fango furono e sono tristi; e poi nel fango hanno a stare, come porci in brago, certuni ch' or sono « lassù gran regi ». (4) E questi, per tagliar corto, sono certamente tali che non ebbero la virtù più propria dei re, la magnanimità, cioè la fortezza; ed ebbero invece « la viltate » quale, ad esempio, quella (5)

(1) Purg. XXII 49 seg.

(2) Vedi *Summa* 1a 59, 1 e *passim;* 1a 2ae 25, 1 e *passim.*

(3) *Summa* 1. 2a 41, 2.

(4) Inf. VIII 49.

(5) Par. XIX 130. Per questo rimando alla Minerva Oscura. E anche qui se ne riparla.

« di quel che guarda l'isola del foco ». La loro incontinenza, dunque, è punita; perchè incontinenza è, secondo Virgilio: incontinenza, dunque, d'irascibile. Nell'inferno, possiamo già dirlo, si puniscono le due specie d'incontinenza.

E Dante espressamente lo dice. Egli, udita la lezione di Virgilio intorno alla malizia, mostra di meravigliarsi (1), come, se ogni malizia è punita entro il baratro, siano anche puniti

> quei della palude pingue,
> che mena il vento, che batte la pioggia
> e che s'incontran con sì aspre lingue.

Osservisi questo novero. Se Dante voleva l'ordine inverso dei peccatori come furono veduti da lui, avrebbe mentovato, dopo quelli della palude, quelli che si sgridano, e poi quelli sotto la pioggia, e infine quelli in balìa del vento; se voleva l'ordine diretto, avrebbe prima domandato di questi ultimi, e via via degli altri; mentre così non pare abbia tenuto alcun ordine. E invece si vede che il poeta divide in due specie il genere incontinenza; e ricorda prima quella che vide ultima, e seconda quella che vide prima, e questa suddivide nelle sue tre sotto specie, secondo la loro serie: lussuria, gola, avarizia con prodigalità.

Ed egli invero definisce le due grandi specie.

(1) Inf. XI 67 segg.

Primi, di tutti gl'incontinenti, vede i lussuriosi. Egli intende che quelli sono (1)

> i peccator carnali
> che la ragion sommettono al talento.

Nel Convivio dice che l'appetito « alla ragione ubbidire conviene ». Il talento che qui, invece di essere sommesso, sta sopra la ragione, è quel medesimo appetito. Nella palude pingue Virgilio prime mostra a Dante (2)

> l' anime di coloro cui vinse l' ira.

Nel Convivio dice che l' appetito « che irascibile e concupiscibile si chiama » deve essere guidato dalla ragione, come cavallo. L' ira che qui vince invece d' essere vinta, è quel medesimo appetito. Ed è chiaro che le due definizioni si compiono a vicenda, secondo lo stile di Dante, prestandosi l'una all'altra qualche cosa; tanto che intendiamo che i peccatori carnali sommisero la ragione al talento concupiscibile, perchè da lui vinta; e che in quelli altri il talento irascibile vinse la ragione e la sommise. E così Dante con la virtù di quella simmetria, che è tanta parte del suo stile, ha, definendo solo i primi della prima specie e i primi della

(1) Inf. V 38 seg.
(2) Inf. VII 116.

seconda, definito tutto ciò che è in mezzo a loro e sotto loro.

Le due definizioni, monche e imperfette tutte e due di per sè, si compiono a vicenda, ed hanno il suggello, per così dire, nella conclusiva dichiarazione di Virgilio: che la disposizione che il ciel non vuole, di quei quattro ordini di peccatori, è incontinenza. E questa è la definizione Aristotelica, la quale non toglie che delle sottospecie non si dia poi la denominazione, dirò così, teologica o cristiana. Ma si dà come per incidente, a mezzo un discorso, senza parere: « a vizio di *lussuria* » « *lussuriosa* » « per la dannosa colpa della *gola* » « in cui usa *avarizia* il suo soperchio » « portando dentro *accidioso* fummo ». (1) E qui osserviamo che nei due cerchi, in cui sono punite le due colpe contrarie, la denominazione cristiana della reità è unica: avarizia, accidia. È un caso? Il fatto è che Stazio, prodigo, non dice o non sa dire il proprio nome della sua colpa. Egli dice: (2)

> or sappi ch' avarizia fu partita
> troppo da me, e questa dismisura...

La colpa che rimbecca il peccato a cui è opposta, è bensì spiegata, ma non denominata. Anzi dalle parole di Stazio noi possiamo figu-

(1) Inf. V. 55,63; VI 53; VII 48,123.
(2) Purg. XXII 34.

rarci che le due colpe si chiamino, troppa avarizia o troppo poca avarizia. E così per la palude stigia potremmo imaginare, troppa accidia o troppo poca accidia. Già: l' accidia ha per segni l' esser fitti nel fango, il gorgogliare con parole mozze, l' essere depressi e vinti dal timore. Il troppo poco d' essa sarà il muoversi il vociferare rapido e forte, l' agitarsi continuamente, l'essere prosuntuosi e audaci. Or poichè costoro non hanno commesso ingiuria, perchè non sono rei di malizia, di cui ingiuria è il fine, e per ciò non sono entro Dite; ecco ch' essi ci appaiono blateroni, spacconi, anfanoni. E quelli tristi, e questi irascibili. E pure accidiosi; chè accidia è quella di questi fangosi, come avarizia è quella di quelli altri immondi: accidia e avarizia, sì quando usa in loro il suo soperchio, e sì quando è troppo partita da loro.

Tornando alla femmina balba che è incontinenza e accidia, dirò dunque più precisamente ch' ella è incontinenza d' irascibile, cioè accidia, che diventa, diventando sirena, incontinenza di concupiscibile, cioè lussuria e gola e avarizia; e poi da incontinenza di concupiscibile ridiventa incontinenza d' irascibile, con non lungo avvicendare, finchè imputridisce. E così, nelle figurazioni dell' inferno, la lonza è incontinenza di concupiscibile, perchè ella è leggera e presta e di bel colore: ma è ancora, potenzialmente, in-

continenza d' irascibile, in quanto contro lei è farmaco e cagione di sperare

> l' ora del tempo e la dolce stagione.

Ora questo concetto dell' incontinenza di concupiscibile che termina a incontinenza d' irascibile, non è un trovato di Dante. Egli significa e dipinge e scolpisce, anzi fa viva e palpitante la conseguenza di quel principio filosofico, che « le passioni dell' irascibile sì hanno principio dalle passioni del concupiscibile, e sì in esse passioni del concupiscibile hanno termine ». (1)

E se ne conclude che molto probabilmente la lonza Dantesca è la pantera de' bestiarii, (2) la quale col dolce suo fiato assonna gli animali, che la seguono sino alla morte. Mortale è quel sonno. E dicevano ancora ch'ella di primavera, quando spunta il sole, si rintana. Sicchè contro la fiera odorifera è rimedio convenevole, nel senso proprio (data la zoologia dei tempi), « l'ora del tempo e la dolce stagione », e, nel senso filosofico, l'attività, significata nel camminare, e la contemplazione delle cose di Dio; non senza aggiungere che un bel mattino sereno è contrario all' ozio e al sonno.

(1) *Summa* 1a 2ae 25,1; 41,2.

(2) Vedi lo studio già citato del Capelli, p. 15.

VI.

La lonza dunque è la incontinenza sì di concupiscibile e sì d'irascibile; è la concupiscenza col suo effetto di tristizia e di desidia corporale e spirituale; e il leone è la violenza; e la lupa è la frode. Sì, sembra. Eppure no. A Pluto, simbolo dell' avarizia, dice Virgilio: (1) « Taci, maledetto lupo ».

Il lupo dunque in Dante raffigura l'avarizia o la cupidigia, non la frode. E Dante nel cerchio dell'avarizia in Purgatorio, esclama: (2)

> Maledetto sie tu, antica lupa,
> che più che tutte l'altre bestie hai preda,
> per la tua fame senza fine cupa!
>
> O ciel, nel cui girar par che si creda
> le condizion di quaggiù trasmutarsi,
> quando verrà per cui questa disceda?

Codesta lupa che Dante maledice, come non è quella dell' inferno? Quella sembrava carca di tutte brame, quella fece misere molte genti, quella mai non empie la bramosa voglia; e l' altra ha preda più che tutte l'altre bestie, e ha una fame senza fine cupa. Come non è la stessa?

(1) Inf. VII 8.
(2) Purg. XX 10 segg.

E per quella è profetato e aspettato un veltro che la faccia morire e che la rimetta nell' inferno; e per l' altra è invocato dal cielo uno per cui ella si parta dal mondo:

> Quando verrà per cui questa disceda?

È il medesimo voto, il medesimo veltro, la medesima lupa. Non c' è che dire. E tuttavia è la frode. Chi ragiona, non può se non dire che ella è sì l'avarizia e sì la frode.

Ma no: non si disse e non si dice. Il geniale spirito di Giacinto Casella intuì che le tre fiere dovevano essere le tre disposizioni; (1) ma abbagliato da quei due passi surriferiti, credè che non la lupa ma la lonza fosse la frode. Nel che lo confermò sopra tutto quel gittar la corda a Gerione, di che ho parlato. Il Casella dice: « Dante per ordine del maestro si scioglie una corda che aveva cinta, e colla quale dice che aveva sperato *Prender la Lonza alla pelle dipinta;* la porge a Virgilio, e questi la getta giù nell'alto burrato. A quel cenno si vede venir su una figura mostruosa, a cui il Poeta dà il nome di Gerione, e apertamente lo dichiara *sozza imagine di Frode.* Ecco dunque un primo fatto notabilissimo: quella corda con cui Dante

(1) G. C. Dell'allegoria della D. C. nelle Opere vol. secondo, Firenze, Barbera.

sperò prender la lonza è il mezzo del quale usa Virgilio a prender Gerione: dal che si argomenta ragionevolmente affinità fra i due simboli, e che se Gerione è la Frode, la Lonza sarà la stessa cosa. Ma parmi che ciò divenga affatto evidente, quando si badi alla rassomiglianza della pittura che fa di entrambi il Poeta. Se la lonza ha la pelle *gaietta* e *dipinta* , se è *leggiera e presta molto,* Gerione dal canto suo ha *pelle benigna,* è tutto *dipinto di nodi e di rotelle,* è così veloce , che compiuto appena l'ufficio suo *si dilegua come da corda cocca* ». E poi spiega il significato della corda , con cui « Dante sperò pigliar la lonza , e Virgilio piglia Gerione » Egli dice: « Dante alla maniera biblica dinota col nome di corda ogni specie di virtù ; onde parlando di Pietro d' Aragona dice:

D'ogni valor portò cinta la corda.

E qui pure la corda è per certo una virtù, atta a vincere e signoreggiare la Frode; è insomma, se non erro, quel buono accorgimento col quale l'uomo d'intelletto non solo sa schermirsi dalle insidie dei tristi, ma gli domina a suo talento, e gli fa servire, se bisogna, ai suoi fini ». (1)

Due parole sulla « corda ». Mettiamo che il « capestro » e la corda possano anche interpre-

(1) L. c. p. 391-2.

tarsi in altro modo che continenza: ma sono anche continenza. Non importa tanto di sapere il significato della corda, quanto dell'atto di Virgilio. Fu quello un « nuovo cenno ». (1) Cenni in Dante sono quelli di Caron; quasi richiami d'uccellatore. (2) E qui è la stessa cosa. Virgilio seconda con gli occhi la corda che cade, e dice: « Tosto verrà di sopra... » A chiamar su Gerione serve la corda, non a pigliarlo. Quando Gerione è venuto su, Virgilio patteggia con lui; la corda non basta. Dice:

mentre che torni parlerò con questa,
che ne conceda i suoi omeri forti.

Le avrà detto, presso a poco, ciò che a Caron, ciò che a Minos, ciò che a Pluto, ciò che ad altri: « Vuolsi così! » Il difficile era di farla venir su quella sozza imagine di froda! E a ciò servì la corda, che appunto fu aggroppata e ravvolta, a formare un nodo come quelli che Gerione aveva dipinti sul dosso e sul petto e su ambedue le coste. Era un inganno all'ingannatore. Ma in che modo la corda poteva fare venir su l' ingannatore? che cosa dovè questi credere, nel veder quella corda?

Con la lonza alla pelle dipinta, come crede-

(1) Inf. XVI 116.
(2) Inf. III 117.

va di potersene servire Dante? La voleva prendere; ossia, legare, vincere, assoggettare. O che altro? Per la lonza forse era un logoro? un richiamo? uno zimbello? Non pare; è assurdo. La corda è un' arma; e servirsene come di zimbello sarebbe quale il fatto dell' uccellatore che mettesse come richiami la penera e la rete. Con la corda egli la voleva proprio vincere e avvincere, credo. Or dunque gettar qui la corda essendo un inganno per attirar su Gerione, significa spogliarsi dell'arma d'offesa, e mostrare così di non poter nuocere. È un cennare a Gerione: Non ho più la corda: vieni su, chè sei sicuro. O meglio, trattandosi d'un de' passatori dell' inferno: Vieni su, che c' è carico per te.

Ora se Gerione e lonza simboleggiano tutti e due la frode, quella corda, se aveva a prender la frode, era una virtù ad essa contraria.

Non però « il buono accorgimento » del Casella. Chè allora il cenno della corda direbbe a Gerione: C' è quassù un malaccorto; vieni a prenderlo. E ciò tornerebbe; ma nel dolce mondo, non nell'inferno. Nell' inferno Gerione salirà su, se crederà di trovare un fraudolento, non un semplice; uno pieno di accorgimenti e di segrete vie per offendere altrui, non uno sfornito pur d'ogni prudenza per difendere sè. Dunque non il buono accorgimento, ma quella virtù cui chi non abbia, è reo di frode. E qual è questa virtù? È, credo, la carità; quella di

cui appunto Virgilio, nella bolgia quarta dei fraudolenti, dice: (1)

Qui vive la pietà quand'è ben morta;

la pietà che non è esclusa in altri cerchi e verso altri peccati e peccatori. Bene: ora bisognerebbe provare che la corda ch'uno si cinga ai lombi, può valere la carità. E non credo si possa provare. (2) Codeste cinture devono aver un significato di stringere e frenare. Ma pure ammettiamo che la Corda di Dante valga la carità o quella, qual si voglia, virtù, senza la quale si sia fraudolenti. Che direbbe Dante, con questo cennar di Virgilio? Direbbe, con molto apparato di gesti e di parole, e dopo avere molto invitato il lettore ad attendere e pensare, direbbe, che chi non ha la virtù contraria alla frode, è, o è per essere, fraudolento. E può essere; ma vediamo se con altra interpretazione sia il

(1) Inf. XX 28. Che la carità sia la virtù opposta al peccato di Malebolge, crederà ognuno che creda con me che esso sia l' invidia.

(2) In un mistico, Hugo de S. Victore (Op. Migne III 847), trovo, per esempio, tre *cinctoria* che *nos stringunt et cohibent:* il ricordarsi della morte, il decoro della pudicizia, l'amor religioso. Di quest'ultimo si cingono, a dir vero, i cittadini angelici *insistentes charitati.* Ma il mistico dichiara (ib. 761, 762) che ne fu cinto Giovanni nell'Apocalissi e principalmente ne usò il Cristo, e che è contro la superbia.

cenno per riuscire e più intelligibile e più ingegnoso e profondo e vero.

Chi è Gerione? È la frode, ma figurata come gli uomini figuravano e si figuravano il diavolo tentatore di Eva. (1) Ora si ripensi la dottrina teologica intorno al primo peccato. In esso la mala volontà precedè la concupiscenza, e questa seguì quella. (2) « Dunque » domanda S. Agostino a chi credeva che la concupiscenza fosse avanti il peccato nel paradiso terrestre, « dunque nel paradiso, avanti il veleno del serpente pravo consigliere, avanti il corrompimento della volontà mediante quel sacrilego discorso, c'era già l'appetito del cibo non permesso?... La mala volontà fu prima, per la quale si credesse al serpente ingannatore, e dopo venne la mala concupiscenza, per la quale si appetisse il cibo illecito ». Ma tuttavia, come egli soggiunge, riassumendo parole di S. Ambrogio, « se l'anima correggendo la volontà avesse frenato codesto appetito del corpo si sarebbe, proprio nel suo nascere, spenta l'origine del peccato ». Ciò pensava anche Dante il quale, per non parlar d' altro, dice che a tutto il mondo costa « il palato » d' Eva, cioè la sua concupiscenza. (3) Se, dunque, i primi parenti

(1) Vedi più avanti.
(2) Aug. *Op. Imp. contra Iul.* I 74.
(3) Par. XIII 39.

avessero frenata, stretta, contenuta la concupiscenza, il diavolo avrebbe mentito, mal consigliato, adulato, tentato di sedurre e di barattare e di scindere, invano; si sarebbe invano coperto di pelle dipinta, invano si sarebbe convertito in serpente. (1) Senza, dunque, quel dissolvimento, il diavolo non avrebbe fatta sua preda. E fu un dissolvimento. Chè non era, avanti il peccato, quella battaglia della carne contro lo spirito, della legge del peccato contro la legge dello spirito, nella qual battaglia vince chi trae prigioniero l' avversario; (2) non era, avanti quel peccato, quella conseguente disobbedienza delle membra che fu il gastigo della disobbedienza dei primi parenti e dei loro eredi (3); quella disobbedienza della carne che non era in loro, poichè la carne obbediva alla mente, e disubbidì soltanto, la serva alla sua signora, quando quest'ultima disubbidì a Dio. (4) La carne prima era serva, le membra ubbidivano, la legge del peccato era prigioniera. Sono imagini comuni. E la corda ai lombi, se altre

(1) I dieci peccati di Malebolge, a cui conduce Gerione, si trovano tutti nella tentazione del serpente.

(2) Trovo inutile arrecare testimonianze di questi concetti che ognun conosce, e di cui sono gremite le pagine dei padri e dei dottori. Tuttavia si veda, per un esempio. Aug. *Op. Imp. contra Iul.* VI 14.

(3) Vedi, p. e., Aug. *contra duas epist. Pel.* I 30.

(4) Aug. *de pecc. mer. et rem.* II 36.

cose può significare, questa sopra tutte significa, l' obbedienza o il freno della carne e della concupiscenza, la servitù di essa, la vittoria su essa. Or, nel cenno di Virgilio e nel salir su, della sozza imagine di froda, non è esemplato questo primo dramma umano ? che il diavolo fece sua preda dell'uomo, perchè questi si tolse quel freno, liberò quella schiava, mutò quell' obbedire della carne e quel dominare della mente ?

E il diavolo rappresenta il peccato. E Gerione è imagine di froda. E froda è malizia di cui ingiuria è il fine. Ebbene, il suo salir su al vedere gettata la corda, significherà che, in quel primo peccato, col disubbidir della carne, ebbe luogo una colpa di questa malizia che ha per fine l' ingiuria, una colpa d' ingiustizia. E ciò torna perfettamente. Adamo « tra le delizie del paradiso non volle osservare giustizia » (1) e perciò la sua carne divenne carne del peccato.

Dal suo peccato derivò in lui e ne' suoi figli quella lotta per la quale la mente o la ragione cercò di riassoggettare e riprendere la carne ribelle e fuggita dall'obbedienza e dalla servitù. Diceva S. Paolo: (2) « Vedo un' altra legge nelle mie membra, che combatte contro la legge

(1) id. ib. 55. E altrove.
(2) *ad Rom.* 7,23.

della mia mente, e che mi fa prigione *(captivantem)* nella legge del peccato che è nelle mie membra. Me infelice!... ». La carne combatte contro lo spirito. Chi vincerà? Se l'uomo non riesce a frenar quella, essa assoggetterà lo spirito che deve essere suo padrone. Dal peccato della carne nascerà il peccato dello spirito; dalla corruzione carnale la corruzione spirituale. E questo ha voluto dir Dante, io penso. Ed è concetto esattissimo. La concupiscenza, viziata dal peccato dei primi parenti, trasmette nella prole il peccato originale; ed è quella *libido* per la quale l'appetito sensitivo non si contiene sotto la ragione: è l'incontinenza, insomma; e questa conduce a peggior male. (1) Nè occorre, credo, portare autorità di testi. Pensiamo soltanto che dentro Dite vi è una lussuria peggiore che si chiama Soddoma, un' avarizia peggiore, che si chiama usura e simonia e ladroneccio e falsità, e con tanti altri nomi; e una prodigalità peggiore, che si chiama biscazzare e fondere la sua facoltà, e vai dicendo e come vedremo meglio. Che è ciò? È l'incontinenza che diventa malizia.

Or Dante, col gettito della corda, ha voluto esprimere questo vulgato concetto: che gl' incontinenti si fanno facilmente rei di malizia. Mi pare ineccepibile. Di lassù alcuno gitta la

(1) *Summa, passim:* p. es. 1a 2ae 82, 4.

corda, cioè rinunzia a contenere le passioni dell'animo irascibile e concupiscibile. Mostra non di essere soltanto incontinente in questa o quella occasione; ma di non volere essere più in alcuna. Sfrena e discioglie l' appetito per sempre. E Gerione va su: come nel primo uomo, così in ogni uomo la corruzione della carne porta alla corruzione dello spirito. Nella carne è la fame ed è il veleno. (1)

E dunque Dante dice che chi sfrena l'appetito, generalmente si rende reo di peccati più gravi che di semplice incontinenza. Chi rinunzia a prendere la lonza, e gitta perciò la corda, che contro lei serve, divien reo, facilmente, di malizia.

(1) Ambr. in Aug. *Op. imp. contra Iul. Pel.* I 71: « la carne, prima che infettata dal veleno del pestifero serpente, apprendesse quella sacrilega fame... » Già avvertii che la mala volontà (il veleno) fu prima, la fame (del pomo; figuratamente la concupiscenza) fu dopo. Per altro i padri e i dottori non sono d'accordo. A ogni modo senza la corruzione della concupiscenza, il peccato non avrebbe avuto luogo.

La soave Suor Agnese, sorella delle mie sorelle, che prega per me, diceva: La cintura? Quando l' abbiamo alla vita, il diavolo ha paura e sta lontano e non ci tenta. Guai se la lasciamo! Subito si avvicina.

Mi perdona il lettore questo ricordo?

VII.

Di malizia? Perchè allora Dante non scinse la corda al primo ingresso nel regno della malizia? perchè non ingannò con essa il Minotauro che pare il simbolo della prima specie di malizia, cioè della violenza? Invero la lussuria che divien Soddoma, la prodigalità che diviene scialacquo, l'avarizia che diviene usura, per non dir d'altro, sono punite appunto nel primo dei tre cerchietti. Andava detto prima questo trasformarsi dell' incontinenza in malizia.

Il fatto è che Dante ha espressa la sua dottrina, dove ella poteva esprimersi più compitamente: dove ha messo il serpente tentatore che è a capo della frode come Lucifero è in fondo. Egli non voleva solo dire che l' incontinenza assoluta conduce a tale o tal altro peccato; ma che ella inquina o disordina la ragione. Or la ragione è volontà e intelletto. Bene: i dannati del primo cerchietto non peccarono con l'intelletto. La frode sola è dell'uom proprio male. (1) I peccati di quei violenti somigliano a quelli che può commettere anche una bestia; quelli dei fraudolenti, no. Perchè quelli dei violenti sì? Sono rei di malizia; e d'ogni malizia ingiu-

(1) Inf. XI 25.

ria è il fine. Può essere il fine in un atto di bestia? Non può essere. Il fine è l'obbietto della volontà. (1) La volontà non è nei bruti. Dunque nei loro atti non può essere il fine. E tuttavia la volontà senz' intelletto, spinta ciecamente a un fin di male, ha qualche cosa dello émpito d'una belva infuriata. Ora i violenti hanno volontà, poichè hanno un fine, ma non hanno intelletto, perchè il loro non è proprio male dell' uomo. E dunque, se essi valgono a dimostrare che l' incontinenza si muta facilmente in Soddoma e Caorsa e vai dicendo, non valgono a dichiarare questa legge più generale: che alla sfrenatezza dell' appetito tien dietro la depravazione dello spirito, cioè della volontà e dell'intelletto. O non abbiamo veduto che, appunto nella lonza, Dante assegnando come rimedio contro lei l' ora del tempo e la dolce stagione, adombrava il passaggio dall' incontinenza di concupiscibile a quella d'irascibile, e il trasmutarsi della lussuria in tristizia? non vedeva egli, nella medesima lonza, come i primi peccatori carnali, portati dalla tempesta e così leggeri al vento, così gli ultimi tristi, che sono fitti nel fango?

(1) Inutile recare testi. Tuttavia vedi *Summa* 1a 48, 1, 1a 2ae 1, 1 etc. I violenti, per la mancanza d' intelletto, vengono a rassomigliare, come vedremo, più agli incontinenti che sono sopra loro, che agli altri maliziosi che sono più sotto.

come gli stornelli e le colombe, così le bòtte che gorgogliano? La medesima sintesi è lecito credere che egli continuasse, e la continuasse con la medesima comprensione. Se si fosse fermato al Minotauro, non avrebbe detto tutto: come allora giunse sino ai tristi, così qui va sino a Gerione. Nè gli era necessario, anzi nè utile, giungere sino a Lucifero. Gerione è il serpente infernale, Lucifero è il principe dei diavoli; sono, in fondo, la stessa cosa. Ma Lucifero è l'angelo in quanto, per superbia, alzò le ciglia contro il suo fattore e diventò diavolo; e Gerione è il diavolo in quanto, mosso da invidia, indusse al peccato i nostri primi parenti.

E così torniamo alla lupa, cui dipartì dall'inferno « invidia prima ». (1) L' invidia trasformò il diavolo in serpente, e questo serpente si chiama frode. L' invidia scatenò la lupa nel mondo: mi pare sia naturale che anch'essa abbia nome frode. Ma no, ma no: si ripete. Lupo è Pluto; lupa è l'avarizia nel purgatorio: la lupa dell'inferno deve essere l'avarizia.

L' avarizia, dunque, che si purga nel purgatorio e si punisce nell' inferno? O allora le altre due bestie che cosa sono? L' avarizia è il più grave dei peccati d'incontinenza e dei pec-

(1) Inf. I 111. « Prima » unisco con invidia, come si dice primi parenti, e peccato primo, e principio del peccare etc. Ma poco monta anche non unirla.

cati di soverchio amor del bene; ma è più lieve sì del peccato d' incontinenza d' irascibile, che si chiama tristizia o accidia, e sì dei peccati di malizia e di quelli ch' errano per malo obbietto. Dunque per le due fiere, che sono meno temibili e meno malvagie della lupa, non restano che i peccati d'incontinenza più lievi dell'avarizia: la lussuria e la gola. Sia lussuria la lonza; e molti ci hanno pensato, e, tutt'insieme, anche io la credo lussuria, sebbene non lussuria sola: il leone sarà dunque la gola? In vero ha fame, rabbiosa fame. Il peccato di Ciacco sarà dunque rappresentato dalla fiera che ruggisce e spaventa l'aria? E Dante della gola avrà avuto timore più che della lussuria? Eppure: se la lupa è l'avarizia, corrispondente a quella del purgatorio e perciò a quella dell'inferno, il leone non può essere che la gola. Ma il leone non può essere la gola, e dunque la lupa non può essere l'avarizia. Non può essere, ma è. Perchè Pluto si chiama lupo? Perchè si maledice, sotto il nome di lupa, all' avarizia nel purgatorio?

È e non può essere. Prendiamo l'avarizia dell' inferno, che sarà peggiore di quella del purgatorio. Ebbene, è un « mal tenere ». Vi pare che la lupa con quella fame insaziabile, con quel suo venire incontro a poco a poco, con quella gramezza che procaccia alle genti, con quella malvagità e reità, e con quel suo tanto ammogliarsi, e con quel Veltro che la deve far

morire, non raffiguri se non il peccato d'un vecchietto che tenga stretti i lacciuoli della borsa? E si noti che con gli avari sono puniti i prodighi, e col mal tenere è il mal dare; e che quel mal dare non è dissipazione e che quel mal tenere non è usura o peggio: che sono, l'uno e l'altro, una dismisura nello spendio. Gli uni sono di *misera vita,* che li fa un po' simili (come, del resto, i loro contrari) agl' ignavi del vestibolo, sì che non possono essere conosciuti e nominati; gli altri, non più che spenderecci e godereeci. E sarebbero gli uni e gli altri adombrati nella lupa? No, no. La lupa non è un mal dare e mal tenere. Eppure è l'avarizia.

O vediamo. Anche la lonza è una bestia leggera e presta molto, eppure equivale alla femmina balba, guercia, zoppa, monca. Ella è, realmente, la concupiscenza; virtualmente, la tristizia o accidia che dalla concupiscenza deriva. Non potrebbe essere altrettanto della lupa? Non potrebbe ella essere il primo e l'ultimo dei peccati di malizia, come la lonza è il primo (specialmente il primo, la lussuria) e l'ultimo dei peccati d'incontinenza? O; come la lonza è peccato di concupiscibile e d' irascibile; non potrebbe essere la lupa peccato d'una e insieme d' un' altra disposizione?

In verità sull' avarizia è dissidio tra i dottori. È peccato carnale o spirituale? Chè « (1)

(1) *Summa* 1a 2ae 72, 2.

ogni peccato consiste nell'appetito di alcun mutevole bene, che s'appetisce inordinatamente, e per conseguenza in quello, poichè s'ottiene, alcuno inordinatamente si diletta... Ora il diletto è di due specie: » animale o spirituale, come riguardo alla lode umana e simili, e corporale o carnale, per esempio il tatto. L'avarizia non ha luogo tra i peccati carnali, perchè non è corporale il diletto dell'avaro, come del lussurioso e del goloso; tuttavia si può numerare tra i peccati carnali, per questo « che la cosa da cui l'avaro ha suo diletto, è in qualche modo corporale ». Si può; ma da S. Gregorio non si vuole. S. Tommaso ne esce ponendo l'avarizia (1) « per ragion dell'obbietto, come qualche cosa di mezzo tra i peccati puramente spirituali, che cercano diletto spirituale circa obbietti spirituali (come la superbia, che è circa l'eccellenza), e i vizi puramente carnali, che cercano un diletto puramente corporale circa un obbietto corporale ».

Dante ha compreso l'avarizia tra i peccati corporali. Certo. Essa è di quella disposizione che ha in cima la definizione « i peccator carnali, che la ragion sommettono al talento » e in fondo l'altra « color cui vinse l'ira ». Ma con ciò, egli tra i carnali mette più sotto gli avari, li detesta e vitupera più degli altri. Di metterli più sotto, aveva esempi; abominarli così e dirli

(1) *Summa* 2a 2ae 118, 6.

bruni a ogni conoscenza, egli volle per qualche suo effetto. E l'effetto è questo, di mostrare che essi sono come gl'*ignavi* e gli *sciaurati* di questo vizio, e che c' è, in questo vizio, qualche cosa di peggio sì, ma di men *bruno,* di più degno di come riprovazione così menzione.

Invero l'avarizia consiste nell'eccedere la misura con la quale si devono tenere le esteriori ricchezze. In ciò Dante è d'accordo con S. Tommaso. (1) O non pensò egli, col medesimo suo autore, che eccedendo, cioè acquistando e conservando più del debito, l' uomo pecca direttamente contro il prossimo, « perchè non può, rispetto alle esterne dovizie, uno soprabbondare, se ad altro non difetta » ? Anche mal tenendo, si può peccare contro il prossimo. E allora il mal tenere non è più d' incontinenza, ma di quell'altra disposizione, di cui ingiuria è il fine: di malizia. E dunque l'avarizia, come è mezza tra i peccati carnali e gli spirituali, così è mezza tra i peccati d' incontinenza e quelli di malizia. Il che è per me, da un pezzo, la stessa cosa.

E Dante poteva leggere pur nella Somma del buono frate Tommaso quest' altra faccia: anzi per certo, credo, la lesse. Lesse che l' avarizia è sì quella dismisura che abbiamo detto, e sì peggio; un'altra dismisura circa l' acquisto e il

(1) *Summa* 2a 2ae 118. 1.

tener le ricchezze, (1) « in quanto alcuno acquista danaro oltre il dovere, sottraendo o ritenendo l'altrui; e così si oppone alla giustizia »; vale a dire è malizia; « e in questo modo è intesa l'avarizia in Ezechiele, 22, dove è detto: I principi di lui nel mezzo di lui, come *lupi* che rapiscon la *preda* a spargere sangue, e avaramente (cupidamente) seguire i guadagni ». Ecco la lupa di Dante, ed è sì avarizia e sì non è peccato d'incontinenza, perchè ruba e depreda e uccide; e chi ruba e depreda e uccide è reo di malizia. Ma, nel cerchio quarto del Purgatorio, il Poeta con le parole di Ezechiele dice: (2)

> Maledetta sie tu, antica lupa,
> che più che tutte l'altre bestie *hai preda*...

Perciò, a non dilungarci ancor più, perciò Dante chiama lupa l'avarizia, in quanto lupa può divenire, cioè depredatrice e rubatrice, tanto più che, anche restando semplice mal tenere, pecca quasi contro il prossimo, cioè fa quasi ingiuria, ed è perciò mezza incontinenza e mezza malizia.

E questo è il pensiero di Dante. Qual è il peccato per cui l'uomo comincia a distogliersi appena appena dal suo corpo, e a desiderare e fare il male altrui? L'avarizia, la quale essen-

(1) *Summa* 2a 2ae 118, 3.
(2) Purg. XX 10 seg.

do pure un' incontinenza e una dismisura, non è senza mal del prossimo. Ma il male lo fa, dirò così, senza intenzione; chè il mal tenere non è peccato di vera malizia. Qual è il peccato in cui comincia ad avvertirsi una cupidità di cose esterne alla propria carne? È avarizia; sebbene quelle cose esterne possano considerarsi un che di corporale. Ora se il male del prossimo è preso per fine? se questa cupidità si esercita su cose affatto esterne, affatto spirituali, come, più o meno, « podere, grazia, onore e fama »? (1) Ecco l' avarizia divenir malizia: ecco apparir la lupa carca di tutte brame. Ma dunque la lupa è l'avarizia? E no; chè invece s'avrebbe a chiamare, se si esercita sul podere e sulla grazia e sul resto, s' avrebbe a chiamare invidia, come è definita nel Purgatorio. No, no, non è avarizia. La lupa è la frode, perchè depreda e ruba; è detta anche avarizia, perchè l' avarizia è l'embrione della frode, perchè dall' avarizia si comincia, quasi involontariamente, a fare il mal del prossimo...

VIII.

Ma il mal del prossimo lo fa anche la violenza! Anzi chi depreda e uccide è punito nel-

(1) Purg. XVII 118.

la riviera di sangue; sotto il segno, che ho posto, del leone! (1)

> Omicide e ciascun che mal fiere,
> guastatori e predon, tutti tormenta
> lo giron primo

del primo cerchietto. Se la lupa è l'avarizia divenuta malizia, quest' avarizia maliziosa è raffigurata anche nel leone; e dunque il leone è la lupa. Così può dire alcuno. E rispondo: sì: in vero assomigliano. Famelico il leone, famelica la lupa; terribile in vista il leone, terribile dalla vista la lupa. E rispondo: sì: in vero il leone è dentro la lupa. Come no? guardate: dove è il leone? Dice Dante all' ombra apparsagli:

> Vedi la bestia, per cui io mi volsi.

La bestia? E il leone? Sparito. E di più, dico, anche la lonza è dentro la lupa. Dove è invero la fiera alla gaietta pelle? « Vedi la bestia... » Non ce n' è che una. Il leone e la lonza? Spariti.

La spiegazione è semplice e chiara. Se la lupa fosse puramente avarizia, figurerebbe un disordine nell'appetito sensitivo, che invece d'essere sommesso alla ragione, vincesse e sommettesse la ragione. La ragione nei peccati d' in-

(1) Inf. XII 47 e segg. XI 37 segg.

continenza è come non sia: non opera. Se la lupa fosse violenza, oltre il disordine nell' appetito sensitivo, avrebbe un disordine anche in altra potenza dell'anima. In quale? La violenza è compresa nella malizia, di cui ingiuria è il fine. Il fine è l'obbietto della volontà. La volontà dunque entra nella violenza. Ella corre, però, al fine « con ordine corrotto » (1) cioè al contrario di ciò che è il suo fine, cioè non al bene, ma al male; e perciò è malizia. Ma insomma la violenza ha un disordine di più che l' incontinenza; quello della volontà. Non ancora un altro? No, perchè la violenza non è dell' uom proprio male, come la frode; questa sì, ha come il disordine nella volontà, perchè è specie di malizia, così il disordine nell'intelletto, perchè persegue un male che solo l' uomo può fare, mediante ciò che più propriamente lo distingue dai bruti: con l'intelletto. Ma la lupa è la frode, come io credo d'aver provato. E riproviamo ancora. La lupa è la frode, e perciò deve rappresentare in sè un disordine nell' intelletto e un altro nella volontà; e un terzo anche, quello nell' appetito. Perchè? Perchè ella è embrionalmente avarizia, peccato d' incontinenza. Ebbene la lupa rappresenta in sè questi tre disordini? Sì, e nel modo più evidente: sì, perchè ella sola rimane, perchè le tre fiere

(1) Purg. XVII 126.

divengono all' ultimo « la bestia ». Ella è l'incontinenza, la violenza e la frode insieme; incontinenza, perchè appetisce fuor d' ordine il bene suo; violenza, perchè ha per fine l' ingiuria cioè il male altrui; frode, perchè questo male lo fa con artifizi propri solo dell'uomo. Ella figura un disordine nell' appetito, come quella che è avarizia; un disordine nella volontà, come quella che ha un fine e questo fine è il male e non il bene; un disordine nell' intelletto, come quella che ne profitta per adempiere il male altrui che vuole, e ottenere il suo bene che appetisce. Il leone è dunque la lonza, più la mala volontà: la lupa è il leone, più l' intelletto. E così quando apparisce il leone, sparisce la lonza: (1)

> sì che a bene sperar m'era cagione
> di quella fiera alla gaietta pelle
> l'ora del tempo e la dolce stagione:
>
> ma non sì, che paura non mi desse
> la vista che m'apparve, d'un leone.

La lonza resta lontana; non se ne parla più, come non si parla più del leone, quando apparisce la lupa. Chè questa è una e trina, come appunto Gerione a cui equivale, come appunto Lucifero che mandò Gerione o si mutò in Gerione per tentare Eva, e dipartì dall' in-

(1) Inf. I 41 segg.

ferno questa pessima fiera o in lei si mutò.

È una e trina. Chi la ucciderà o ricaccerà nell'inferno è il suo contrario. Il veltro non ciberà terra, come la lupa. Il veltro non ciberà peltro, come la frode. Egli ciberà « sapienza e amore e virtute ». Non è come dire che la lupa ha il contrario di queste tre qualità? Quali sono esse? Non somigliano ai nomi delle tre persone divine?

> La divina potestate,
> la somma sapienza e il primo amore. (1)

Non vuole il poeta dire che il veltro sarà simile a Dio? ritrarrà da Dio da cui ha da venire? E così la lupa rassomiglierà al Perverso che cadde di lassù, e ha tre capi come Dio ha tre persone: il vermiglio amor del male in mezzo al bianco e giallo appetito del proprio bene e al nero intelletto che serve al tristo fine dell' ingiuria.

IX.

Come la lonza è concupiscenza in atto e tristizia in potenza, così la lupa è avarizia in principio e frode in effetto. Il che ci è mostrato dal Poeta con sue parole, quando a papa

(1) Inf. III 4 seg.

Niccolò cupido e perciò simoniaco e quindi punito tra i fraudolenti, egli grida: (1)

> la vostra avarizia il mondo attrista
> calcando i buoni e sollevando i pravi.

Non è certo punito quel papa per mal tenere. L'avarizia di lui era diventata peggior male: come è facile che divenga in tutti; poichè ella da sè ha già qualche cosa d'ingiusto. Tuttavia spesso rimane un mal tenere e, aggiungiamo, un mal dare. E allora ella è colpa, come più lieve, così più vituperosa. Gli avari e prodighi semplici rassomigliano in vero agl' ignavi del vestibolo e ai tristi del brago: sono bruni a ogni conoscenza: di loro non si fa nome. E così a me pare che, anche per questa ragione, il proprio nome della lupa sia frode e non avarizia; perchè anche la lonza è concupiscenza e non tristizia. Il senso precipuo e dominante delle due fiere è dato, mi pare, nell' una dal suo principio, nell' altra dal suo effetto; perchè nell' una e nell' altra la tristizia è innominabile e inconoscibile; e la tristizia della prima è effetto, e della seconda è causa.

Ora questa causa della frode è detta sì, e l'abbiamo veduto, avarizia: ma ha, e l'abbiamo pur veduto, un altro nome: cupidità o cupidi-

(1) Vedi per ciò Minerva Oscura. E ci torneremo anche qui.

gia. Si può anzi dire che questo nome non si dà mai all'avarizia che resta avarizia, cioè mal tenere e mal dare. Cupidità è sempre l'avarizia germinante in colpa maggiore. Cupido è papa Niccolò, che è tra i simoniaci; (1) cupide sono le vele del nuovo Pilato, che non è certo reo di solo mal tenere; (2) cupido è l'occhio della meretrice, la quale in senso proprio è almeno almeno come Taida che non rotola pesi ma è attuffata nello sterco. (3) Cupidigia è quella di Alberto Tedesco e di suo padre; (4) e anch'essa non è quell'avarizia, certo, che fa sozzi in vita e bruni in morte. E in fine la cupidigia è un pelago in cui s'affondano i mortali, (5) e la cupidità è quella che « si liqua » nell'iniqua volontà. (6) Inoltre è detta cieca, nel cominciarsi a parlar de' violenti, (7) e cieca, a proposito degl'italiani non disposti ad accogliere l'alto Enrico; (8) e mala, (9) a proposito dei

(1) ib. 71.
(2) Purg. XX 93.
(3) Purg. XXXII 151.
(4) Purg. VI 104.
(5) Par. XXVII 151.
(6) Par. XV 3. Vedremo, che è di Aur. Aug. *de lib. arb.* III, 48.
(7) Inf. XII 49.
(8) Par. XXX 139.
(9) Par. V 79. Cupido è usato anche in senso buono in Par. V 89.

cristiani che non si lasciano guidare dal vecchio e nuovo testamento e dal pastor dalla chiesa. Da tutti questi luoghi si rileva che la cupidigia è bensì peggiore dell' avarizia che resta avarizia, e tuttavia che anch'essa è un principio di male, non il male stesso. In verità Beatrice ne parla ragionando delle prime tendenze dell'animo e dello sviarsi dell' umana famiglia. (1) Dice d' essa che affonda sotto sè i mortali, ma dice ancora che chi se ne lascia condurre è « come agnel che lascia il latte », e chi se ne lascia ammaliare è come il « fantolino ».

che muor di fame e caccia via la balia. (2)

Si tratta dunque d' un lieve principio che ha grave fine. E tanto la levità del principio quanto la gravità del fine sono adombrate in questo terzetto: (3)

Benigna volontade, in cui si liqua
sempre l' amor che drittamente spira,
come cupidità fa nell'iniqua.

Chè l'amore, di cui qui si tocca, è non più che « sementa »; e sementa, e non altro, è dunque la cupidità. (4) L' amore che drittamente spira

(1) Par. XXVII 121 segg. Vedi più sopra.
(2) Par. V 79 segg. e Par. XXX 139 segg.
(3) Par. XVI segg.
(4) Purg. XVII 104 seg.

è quello che è « ne' primi ben diretto » e che « ne' secondi sè stesso misura ». (1) La cupidità qual amore è? È quello che

> al mal si torce, o con più cura
> o con men che non dèe corre nel bene? (2)

Siccome la cupidità si risolve o si manifesta (secondo la poco diversa interpretazione della parola *liquarsi*) in volontà iniqua, si deve dire ch' ella non è solamente amore che corra nel bene con più cura che non deve. Ed è pure questo amore del proprio bene. Chè lo dice la parola stessa, e lo dicono tutti gli esempi che ho riportati di cupidi, come papa Niccolò e il nuovo Pilato e la meretrice. Ma è nel tempo stesso amore che si torce al male: diciamo, che finisce con torcersi al male.

È così. Amore è il principio d' un moto dell'appetito. È il principio del desiderio. L' appetibile muove e muta in qualche modo l'appetito, mostrando compiacenza; e questa compiacenza dell' appetibile determina un movimento che è desiderio e all'ultimo un riposo *(quietem)* che è gioia. (3) Cupidità è di questa fatta: eccettochè il cuore non ha il suo riposo per que-

(1) ib. 97 seg.
(2) ib. 100 seg.
(3) *Summa* 1a 2ae 26. 2.

sta, come per l'amore che spira drittamente: (1)

> Vidi che lì non si quetava il cuore!

esclama papa Adriano nella cornice dell'avarizia. Or qual era la sua colpa? Questa: che fu anima misera e partita da Dio, cioè non ebbe l'amore diretto ne' primi beni; chè l'occhio suo

> non s'aderse
> in alto, fisso alle cose terrene. (2)

Ecco: (3)

> come avarizia spense a ciascun bene
> lo nostro amore, onde operar perdèsi,
> così giustizia qui stretti ne tiene.

Papa Adriano perdè operare, spento essendo il suo amore a ogni bene; fu di quelli avari bruni a ogni conoscenza e innominabili al pari degl' ignavi del vestibolo e dei tristi del brago. Papa Niccolò fu invece cupido. Il suo amore non si spense soltanto a ogni bene, ma sì corse al male. Cupidità è dunque come avarizia, fissarsi nelle cose terrene; ma tanto da torcersi al mal del prossimo, e non solo spengersi a ogni bene. Il che torna a capello con la defini-

(1) Purg. XIX 109.
(2) ib. 112 seg. 118 seg.
(3) ib. 121 segg.

zione di S. Agostino riportata nella Somma: (1) « Cupidità di qualsivoglia bene temporale è veleno della carità, in quanto l' uomo disprezza il bene divino per ciò che aderisce, sta fisso *(inhaeret)*, a un bene temporale ». Che cosa cantano gli avari del Purgatorio?

Adhaesit pavimento anima mea,

a terra, ai beni terreni. Essi però ebbero sì dentro sè il veleno, di cui parla S. Agostino; ma non ne morirono. Chè erano avari e non propriamente cupidi.

Fossero stati cupidi, non sarebbero in quella cornice, e pur non avendo quella pena di cui il monte non ha alcuna più amara, sarebbero per altro più lontani dalla divina foresta. In verità il loro amore si sarebbe torto al male; al male del prossimo. E come? Per l' aderire alle cose terrene, avrebbero in esse appetito l' eccellenza; si sarebbero in esse attristati per la superiorità degli altri; e perciò avrebbero meditato o fatto ingiuria agli altri. Oppure l'ingiuria altrui avrebbero mal tollerata, correndo bramosamente alla vendetta. Insomma avrebbero pensato o commesso qualche atto d'ingiustizia. La loro cupidità si sarebbe « liquata » in volontà iniqua. I cupidi sarebbero stati rei d'ira o invidia o superbia.

(1) *Summa* 2a 2ae 118. 5.

Riassumiamo. La concupiscenza può divenire facilmente tristizia: contro la lonza è farmaco « l' ora del tempo e la dolce stagione ». Chi sfrena la carne, corrompe lo spirito; cioè l' incontinenza può mutarsi facilmente in malizia. L' avarizia, con questo nome e più con quello di cupidità o cupidigia, è già quasi da sè, e facilmente si rende, ingiustizia: l'amor delle cose terrene porta sovente all' amor del male e all'ingiuria. Il concetto unico di questi diversi fatti è che chi si fissa nel bene che non è bene, si distoglie a mano a mano dal bene che è vero bene, e si torce al male. In ogni peccato è un volgere il viso verso un mutabile bene e un ritorcerlo dall' immutevole. (1) In alcuni è primo il volgere, in altri è primo il torcere: ma, salvo che nel peccato veniale, l' un atto è seguito dall'altro. Ora del peccato, considerato in genere, è una radice e un inizio: la cupidità e la superbia. Se si considera il peccato sotto lo aspetto del volgere il viso, a capo del peccato è la cupidità; se si considera, sotto l'aspetto del torcere il viso, a capo si trova la superbia. (2) Così avviene che considerando la lupa, sotto lo

(1) *Summa: passim* per es. 1a 2ae 73, 5.

(2) *Summa* 1a 2ae 84, 2. Ed è concetto accolto da Dante che, come assomma le cause della perdizione nella cupidigia, così dice che principio del cadere fu la superbia (Par. XXIX 55).

aspetto della conversione, cioè della sua fame, del suo agognar terra e peltro, ella è l' avarizia o la cupidità; considerandola, sotto l'aspetto dell'aversione, ossia della sua malvagità e reità, e del depredare e del far grame le genti, ella è... diciamo, la frode o la malizia. E così la lonza, sotto il primo aspetto, è concupiscenza; sotto il secondo, è tristizia o accidia. Chè accidia è rattristarsi del bene divino. (3) Or questo rattristarsi è a piccola distanza dall' aversione totale e contumace. L' occhio già si mostra disgustato: presto si volgerà altrove. E la lonza, che già è tristizia, diverrà malizia. L' incontinenza di concupiscibile insomma divien malizia, passando per l' incontinenza d' irascibile che è la tristizia. Del che abbiamo una riprova nel fatto che nel secondo girone della violenza è punito chi

piange là dove esser dee giocondo,

cioè chi uccide sè o dissipa le cose sue. Questi peccatori, in vero, da che si partirono e per qual via giunsero al loro reo? Prendiamo i dissipatori. Essi cominciarono, mettiamo, con essere prodighi; poi caddero nella tristizia di quei fitti nel fango, e piansero sotto il sole che rallegra l' aer dolce, e giunsero al loro atto vio-

(1) *Summa* 2a 2ae 35, 2.

lento, cioè di malizia con forza. E noi vediamo un altro peccato generarsi mediante la tristizia: l' invidia. (1)

> Chiamavi il cielo, e intorno vi si gira,
> mostrandovi le sue bellezze eterne,
> e l'occhio vostro pure a terra mira...

Si tratta certo d'una tristizia, quale di quelli per cui fu invano l' aer dolce e il sole e il logoro del divino falconiere. Ma non è essa il solo peccato di costoro. Essi furono rei di quell'altro, che così Virgilio definisce: (2)

> E chi podere, grazia, onore e fama
> teme di perder perch'altri sormonti,
> onde s' *attrista* sì che il contrario ama.

Il loro peccato è ben complesso: c' è un' *esca* che essi prendono, (3) cioè quel podere, grazia, onore e fama ch' essi hanno; c' è il timore di perdere ciò che hanno, e questa è la tristizia; c' è in fine l' amor del male altrui; e questa è l' invidia. All' invidia dunque si va per mezzo della tristizia, e partendo dall'amor del proprio bene.

Abbiamo dunque due radici o due capi di mali: la concupiscenza e la cupidità. Non sono

(1) Purg. XIV 148.
(2) Purg. XVII 118 segg. E cfr. XV 49 segg.
(3) Purg. XIV 145.

la stessa cosa. Di cupidità comincia a parlare il poeta, dove parla di lupa; al cerchio dell' avarizia. Quindi lussuria e gola sono sceverate da questa, e formeranno la concupiscenza. La lonza è dunque tutta l' incontinenza di concupiscibile, con questo, che una specie di essa, l' avarizia, è più propriamente nella lupa. Diciamo: la concupiscenza cioè lussuria e gola, più propriamente peccati carnali, e la cupidità o avarizia, che è mezzo tra carnale e spirituale. La concupiscenza divien tristizia, da tristizia divien malizia. L' avarizia diviene facilmente malizia. Senza quel tuffo nella tristizia? Abbiamo veduto che ella diviene invidia, passando per la tristizia. Se invidia è malizia (può dire alcuno), come certo è amor del male, non però è tutta la malizia. Sta bene: causati dall'amor del male sono altri due peccati: l' ira e la superbia. In essi ciò che è tristizia nell' invidia, è onta per ingiuria e speranza d' eccellenza. Or bene dall'onta per ingiuria, passando per la tristizia, si giunge, vedo, alla violenza contro sè: esempio Pier della Vigna. (1) È ira questa? Forse. (2) E dalla speranza d'eccellenza si traversa la tristizia per giungere alla superbia? Non pare: nella superbia, l' aversione da Dio è sincrona, direi, con la conversione al bene che è bene. Il

(1) Inf. XIII 70 segg.
(2) Vedi Minerva Oscura, e più avanti.

Perverso alzò le ciglia e fu travolto: in un i-stante fu converso alla sua eccellenza e averso da Dio.

Che posso qui concludere? Che essendo nella lupa la cupidità, vi si trovano (dei peccati del purgatorio, diremo) l' avarizia che è una cosa con la cupidità; e i tre peccati d'amor del male, perchè la cupidità è l' avarizia che si torce al male: dunque l' ira e l' invidia e la superbia. Poi, se non altro, perchè c' è l' invidia, vi si trova anche la tristizia, da cui l' invidia si genera; e perchè c' è la tristizia o accidia, vi si trova anche la concupiscenza da cui ella deriva; cioè la lussuria e la gola.

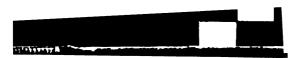
Nel tempo stesso la lupa è la frode, che è un peccato di disordine sì nell'appetito sensitivo e sì nella volontà e sì nell'intelletto; e perciò comprende la violenza, che è disordine nell' appetito e nella volontà, e ha per simbolo il leone; e perciò comprende anche l'incontinenza, che è disordine nell'appetito soltanto. Non abbiamo già un indizio che le tre disposizioni equivalgono ai sette peccati mortali? Ma resti a ogni modo questa conclusione: che la cupidità la quale conduce al mal volere, cioè diventa malizia o ingiustizia, è quello stesso amor del male che conduce, nel purgatorio, ai tre peccati d'ira, invidia e superbia: che il leone e la lupa figurano questa cupidità divenuta malizia;

il leone, senz' intelletto; la lupa, con intelletto: cioè violenza il primo e frode la seconda.

E ciò tanto più e meglio, in quanto l'autore da cui Dante prese il concetto della cupidità che si liqua in malo o ingiusto volere, fa a dirittura cupidità uguale a volontà mala. L'autore è S. Agostino. Dice; (1) « L' avarizia... non riguardo a solo argento o danaro s'intende, ma a tutte cose che smodatamente si bramano *(cupiuntur)*... Or questa avarizia e cupidità; cupidità poi è volontà mala *(improba voluntas)*: Dunque la mala volontà è causa di tutti i mali ». Diciamo quindi pure, come s' è detto fin ora, che la lupa è l'avarizia, con questo peraltro che ella, oltre l'avarizia, raffigura le due disposizioni in cui è mala volontà; ossia con la violenza la frode; la malizia, insomma: i peccati, per esempio, dei tiranni i Flegetonte, dei ladri e simoniaci di Malebolge, dei traditori della Ghiaccia.

(1) Aur. Aug. *de lib. arb.* III. 48.

IL CORTO ANDARE

I.

La lonza impediva il cammino di Dante; ma egli già bene sperava. E allora gli venne contra il leone, e, subito dopo, la lupa. A Virgilio Dante indica la lupa , come la bestia per cui si volse: a Dante Virgilio parla di quella fiera come di tale che gli tolse « il corto andar del bel monte ». (1) Al cenno di Dante che gliela mostrava, l' anima cortese mantovana aveva esclamato, dopo averlo veduto lagrimare:

A te convien tenere altro viaggio.

Dante era uscito dal profondo della selva ; non era più nella notte ; non era più immerso nel sonno. Il suo animo vedeva ciò da cui doveva fuggire e ciò a cui doveva cacciare: dalla selva, verso il colle. Era mattino : il sole illuminava il bel monte. Dante aveva riacquistata la *prudenza*.

(1) Inf. I 88, II 119 seg.

La lonza è l'incontinenza di concupiscibile e d' irascibile. Dante ha speranza di vincerla. È dunque armato della virtù o delle virtù che ci vogliono contro quella. In vero « aveva una corda intorno cinta ». (1) Dice altrove (2) che l'appetito, che concupiscibile e irascibile si chiama, è guidato dalla ragione con freno e con isproni ; e il freno si chiama temperanza e lo sprone fortezza. Invero Dante era nel mezzo della vita e nel bel mezzo della gioventù; nella qual gioventù la « nobile » natura si fa « temperata e forte ». Uscendo dalla selva, da vile era divenuto non vile, cioè nobile. Egli aveva contro la lonza, che è concupiscenza e tristizia, il freno e lo sprone, la *temperanza* e la *fortezza*. Dice infatti che bene sperava di lei.

Ma ecco le altre due bestie: il leone e la lupa. Esse sono la violenza e la frode, cioè la malizia. E della malizia ingiuria è il fine. Vale a dire, ella è l'ingiustizia, come la chiama l'autore di Dante. Contro l' ingiustizia che può essere raffigurata dalla sola lupa, perchè questa comprende, se non altro, anche il leone, qual virtù era necessaria? La *giustizia*.

Dall' ingiustizia Dante è ripinto verso la selva della tenebra e della servitù. Dunque Dante non aveva questa virtù della giustizia, come

(1) Inf. XVI 106.
(2) Conv. IV 26.

aveva le altre tre? Egli l' aveva. Egli piange e s' attrista arretrando avanti la lupa, egli domanda aiuto contro lei, egli grida, egli lacrima. Anzi, nel vedere il suo lacrimare, Virgilio gli propone « altro viaggio ». (1) Questi sono segni di orrore per la lupa, cioè per l'ingiustizia: dunque, segni della virtù di giustizia.

Ma si dirà: l' essere prima ripinto e poi tanto impedito da essere ucciso dalla bestia che simboleggia l' ingiustizia, significa simbolicamente essere ingiusti. No. Dante esprime in un modo, come l' ingiustizia faccia proseliti, in un altro, come faccia vittime. Fa proseliti ammogliandosi: (2)

> Molti son gli animali, a cui s'ammoglia.
> e più saranno ancora.

La lupa è altra volta una *fuia*, (3) e il veltro, per cui la lupa deve *discedere* ed essere morta ed essere rimessa nell' inferno, è « un cinquecento dieci e cinque ». Anche questa fuia è la frode, o più in genere, la malizia o l' ingiustizia. Ebbene il gigante « che con lei delinque » non è uno a cui ella, lupa e fuia, s'ammoglia? Esso è ingiusto o malizioso o frodolento; non quelli che la meretrice, con sue arti, diserti e

(1) Inf. I *passim*.
(2) Inf. I 100.
(3) Purg. XXXII 151 segg. XXXIII 43 segg.

derubi. (1) E poi, ammogliarsi significa diventar donna ossia *domina:* dominare, quindi. Ed è questa la parola che Dante accoppia a « cupidità » altrove, per significare appunto la lupa dell' inferno e del purgatorio, e la fuia che bacia il gigante. (2) E qua e là della cupidigia egli fa una sirena o una meretrice che ammalia. (3) Cupido dunque e perciò ingiusto sarà chi resta ammaliato da lei. Quelli ch' essa impedisce e uccide sono le sue vittime. E Dante dunque è o sarebbe sua vittima, non suo seguace.

Vero è che noi non possiamo figurarci come con la lupa il viatore avrebbe potuto divenire ingiusto; mentre con la lonza possiamo imaginarci come avrebbe potuto divenire incontinente. La lonza lo avrebbe assonnato. La lupa? Lo avrebbe sedotto: sta bene: ma come? Nemmen Dante potrebbe rispondere; perchè in verità non vedeva in lei questa faccia, ora. Quando la vide, ne fece una meretrice, la quale, come possa sedurre, si capisce bene: è una lupa

(1) Vedi più sopra « Le tre fiere » III p. 145.

(2) Ep. VI 5 *nec advertitis dominantem cupidinem, quia caeci estis, venenoso susurro blandientem.*

(3) Par. XXX 13: La cieca cupidigia che v'*ammalia.* Ep. V 4: *Nec seducat illudens cupiditas, more Sirenum, nescio qua dulcedine vigiliam rationis mortificans.* De Mon. I 13: *hoc metu cupiditatis fieri oportet, de facili mentes hominum detorquentis.*

essa, ma non ha quattro gambe. E tuttavia anche qui col dire « animali » fuor di rima, invece che bruti o fiere o belve o bestie, mostra riguardo per questa faccia del suo simbolo.

Del resto tra lonza e le altre due bestie si deve attendere una differenza. La lonza, se è, come è, incontinenza, fa sua preda di chi fa suo seguace: la lupa, se è, come è, malizia, fa proseliti in un modo e vittime in un altro, e quali ammalia e quali uccide. E anche le virtù opposte a quelle due « disposizioni » operano diversamente: la temperanza e fortezza impediscono di diventare seguace e nel tempo stesso preda dell' incontinenza; la giustizia, virtù, impedisce che si diventi seguace d' ingiustizia, non impedisce, anzi agevola, il divenirne vittima. È chiaro. Tuttavia ricordo che i filosofi affermano che le virtù morali valgono contro due nostri impedimenti, tra loro ben diversi, la veemenza delle passioni e i tumulti esterni: un impedimento che è in noi e un altro che è fuori di noi; e che il primo possono le virtù togliere, il secondo non possono se non diminuire. (1)

Dante è per vincere la lonza, è impaurito dal leone, è ripinto dalla lupa. Contro esse, dopo che ebbe riacquistata la *prudenza*, esercitò le altre tre virtù morali: *temperanza, fortezza* e *giustizia.*

(1) *Summa* 2a 2ae 180. 2.

Ciò nel « corto andare » verso il bel monte. Quell'esercizio è dunque l'uso pratico dell' animo, il qual uso (1) « si è operare per noi vertuosamente, cioè onestamente, con *prudenza*, con *temperanza*, con *fortezza* e con *giustizia* ». Chè invero sono nella vita (2) « due diversi cammini buoni e ottimi... »: l' uno è della vita attiva. E l' andar di Dante fu dunque questo cammino. E per questo cammino si perviene « a buona felicità », sebbene di felicità ce ne sia un'altra ottima. E il bel monte, dunque, a cui conduceva quel cammino, sarà questa buona felicità: buona e non ottima. Chè (3) « l' umana natura non pure una beatitudine *ha*, ma due; siccome quella della vita civile, e quella della contemplativa »; e di questa beatitudine « della vita attiva, cioè civile, nel governo del mondo » l' altra « è più eccellente e divina ». E chi ha l'una, cioè « la beatitudine del governare » non può « e l' altra avere ». Dunque Dante, con quel « corto andare » sarebbe pervenuto alla beatitudine della vita attiva cioè civile. Impedito quello, « non c'era altra via » (4) che il cammino della vita contemplativa; chè chi ha l'una beatitudine, non può l'altra avere:

(1) Conv. IV 22.
(2) Conv. IV 17.
(3) Conv. II 5.
(4) Purg. I 62.

si escludono: o l'una o l'altra. Perciò Virgilio, vedendo l' ingiustizia, per la quale Dante gridava, pensa e dice, vedute le sue lacrime: (1)

A te convien tenere *altro viaggio.*

Cioè, l' altro.

II.

Dante era nel cammino della vita attiva o civile. Fuori del passo della selva, aveva trovato una « piaggia diserta ». (2) Nella « diserta piaggia » lo afferma impedito Beatrice e già volto per paura e già caduto sì basso. (3) Se la lonza gli apparisce al cominciar dell'erta, e forse più su il leone (chè il poeta per l' erta continuò, contra la lonza, il suo cammino), e perciò la lupa; all'ultimo, per altro, quando rovinava in basso loco e delle altre bestie non ragiona più, all'ultimo, e perciò di nuovo « nella diserta piaggia », egli vedeva innanzi sè la lupa. La selva e la lupa, avanti e dietro sè. L'oscurità e la viltà e la nullità della vita, da una parte; l' ingiustizia o malizia dall'altra. In

(1) Inf. I 91.
(2) Inf. I 29.
(3) Inf. II 62 seg. Purg. XXX 136.

tale condizione si trovò Dante per aver ripreso « via per la piaggia diserta ».

Nel purgatorio egli trova uno che dice di sè: (1)

> del mondo seppi, e quel valore amai
> al quale ha or ciascun disteso l'arco.

Il « mondo » è la vita attiva o civile. Invero due strade ha l'uomo, « e del mondo e di Deo ». (2) Quella di Deo è il cammino della vita contemplativa, quella del mondo è quello della vita attiva o civile, la quale ci conduce « nel governo del mondo », appunto. Il valore è il complesso delle virtù, il cui uso è necessario per quella vita o per quel cammino. Salir su sarebbe prova di valore. « Or va su tu, che sei valente » dice Belacqua. (3) A Dante il suo valore non giovò, ed era ripinto, dalla bestia senza pace, là per la piaggia diserta. Quella bestia gl' impediva la strada del mondo.

Ora a Marco Lombardo Dante parla, ripetendo e chiarendo le parole di lui, quelle intorno al mondo e al valore. Dice:

> Lo mondo è ben così tutto *diserto*
> d'ogni virtute, come tu mi suone,
> e di *malizia* gravido e coperto.

(1) Purg. XVI 47 seg.
(2) ib. 107 seg.
(3) Purg. IV 114.

La piaggia diserta, su cui si avanza a poco a poco la lupa, è dunque il mondo coperto di malizia: malizia o ingiustizia o frode che è la stessa cosa; malizia o cupidità, che tornano alla stessa cosa, come effetto a causa, causa ad effetto. Chi avrebbe potuto sbrattare dal mondo, ossia dal cammino della vita attiva, la malizia, e fare che rifiorissero nel deserto le virtù, che ad essa vita attiva si convengono?

Sono esse le quattro virtù cardinali, tra cui una « ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose », un' altra è « conducitrice delle morali virtù » : (1) la giustizia e la prudenza. Abbiamo veduto che la prudenza è figurata nella luna tonda, che non nocque a Dante per la selva. La giustizia è figurata in quello da cui la luna riceveva la luce di grazia; nel sole che illuminava il colle, sul mattino di quella notte. Il pianeta

che mena dritto altrui per ogni calle

è Dio giustificante, (2) Dio che infonde la giustizia, la quale ci ordina « a operare dirittura in tutte cose », come a dire, ci mena dritti per ogni calle. L'una e l'altra gli uomini hanno bisogno di trovare « *quasi architectonice* » nel prin-

(1) Conv. IV 17.
(2) Vedi più su « La selva oscura » VII.

cipe. (1) In loro hanno da essere, le due virtù, in modo secondario e quasi amministrativo o esecutivo; ma se non c' è l' architetto, le virtù dei mastri e de' manovali, per quanto esperti e attenti, non riescono a bene costruire l'edifizio sociale. Dante, nel suo poema e nelle altre opere, esprime molte volte questo concetto, ora chiarendolo dal punto della prudenza, ora da quello della giustizia, e riuscendo sempre al medesimo. Quando egli dice che il mondo deve avere il suo sole, (2) che gli faccia vedere la strada, ha di mira la superior prudenza, la prudenza regnativa; quando fa dire a Beatrice che l'alto Enrico (3) verrà « a drizzare Italia », ha di mira quella superior giustizia che si chiama legale; la giusti zia che mena dritto o drizza. Tutte e due ha nel pensiero quando fa esporre da Marco Lombardo le vicende dell' anima semplicetta, (4) la quale

> di picciol bene in pria sente sapore;
> quivi s'inganna, e retro ad esso corre,
> se *guida* o *fren* non torce suo amore.

La guida è la prudenza del principe; il freno,

(1) Concetto Aristotelico. Vedi *Summa* 2a 2ae 50. 2; 58. 6.

(2) Purg. XVI 106 segg.

(3) Par. XXX 137.

(4) Purg. XVI 91.

la giustizia legale, che fa pure capo al principe. Il freno è la giustizia *legale:*

> onde convenne *legge* per *fren* porre;

la guida è la prudenza *regnativa:*

> convenne *rege* aver che *discernesse*
> della vera cittade almen la torre.

Questo freno e questa guida, nella strada del mondo, non può essere che l' imperatore. Non può essere il papa;

> però che il pastor che precede
> ruminar può, ma non ha l' unghie fesse;

cioè può meditare le scritture e sanamente intenderle, ma non ha l' uffizio e la virtù di discernere il bene dal male; cioè la prudenza, la prudenza che appartiene all'uso pratico dell'animo: (1) ha quanti lumi si vogliano, per la vita spirituale; non ha quello per la vita attiva o civile: tanto che pur esso, difettando del lume, non ha il freno;

> perchè la gente, che sua guida vede
> pure a quel ben ferire, ond'ella è ghiotta,
> di quel si pasce, e più oltre non chiede.

La gente la quale vede che il suo pastore è

(1) *Summa* 1a 2ae 102. 6.

dominato dalla cupidità e se ne lascia condurre, lo imita. Ora la cupidità contrasta massimamente alla giustizia. Dunque il pastore non ha prudenza regnativa nè la giustizia legale.

La cupidità contrasta massimamente alla giustizia. Così Dante afferma, dietro Aristotele. (1) Togliendo al tutto quella, nulla resta di contrario alla giustizia. (2) In verità la cupidità (3) è l' avarizia che germina in malizia o ingiustizia. Tolto il mal principio, non ci sarà più il tristo effetto: l' ingiustizia. E l' ingiustizia è la lupa. Ed essa è nella piaggia diserta, nel mondo diserto d'ogni virtù.

Ma verrà un Veltro, che la farà morire. Che altro può essere se non un imperatore? L' imperatore non può avere cupidità « poichè la sua giurisdizione ha confine soltanto con l' oceano »; (4) e non può essere cupidità dove non c' è che cosa desiderare. E così il Veltro che è l' opposto della lupa, non ciba terra nè peltro, cioè non cerca, come la cupidità, *aliena*, siano provincie, siano ricchezze. E così l' imperatore può fare dominante la giustizia, che solo sotto lui è *potissima*. E con la giustizia la pace. Per-

(1) De Mon. I 13: *iustitiae maxime contrariatur cupiditas.*

(2) ib. *remota cupiditate omnino, nihil iustitiae restat adversum.*

(3) ib. *Cupiditas... quaerit aliena.*

(4) De Mon. ib.

chè tra i beni dell'uomo il principale è vivere in pace, e questo opera, più e meglio, la giustizia. (1) Or la lupa è senza pace, come quella che è ingiustizia, e opera, quindi, il contrario di giustizia: questa dà, quella toglie la pace. Or non è il Veltro che può rimettere nell' inferno la bestia nemica di pace? E dunque il Veltro è l'imperatore. E la pace egli la vorrà, chè egli ha la virtù contraria alla cupidigia che cerca l' altrui: ha la carità o amore che, spregiando le altre cose tutte, cerca Dio e l'uomo e per conseguenza il ben dell'uomo: ha insomma quell' amore che drittamente spira, cioè *recta dilectio,* che si liqua in volontà di bene; il contrario di quella cupidità che si liqua in volontà d'ingiuria o di male. Ha quest'amore l'imperatore; e non il Veltro? Egli ciberà, con sapienza e virtù, amore. E l'imperatore solo può come la giustizia così avere il giudicio sopra gli altri. E il giudicio è atto di sapienza, e la potestà giudiciaria si conviene al Cristo che è la somma sapienza (2); onde tanto è dire che l' imperatore può sol esso avere il giudicio, quanto dire che può sol esso aver la sapienza. E non ha la sapienza il Veltro? Egli, con amore e virtù, ciberà sapienza. E l' imperatore

(1) ib. Si tenga presente quel capitolo. Vedi poi Conv. IV, 5.

(2) De Mon. I 15. Vedi *Summa* 1a 1, 6; 3a 59, 3.

solo può esercitare la giustizia, perchè egli non ha contrarietà nel *velle,* chè egli vuole, come niun altro, avendo la volontà libera da ogni cupidità; ma non basta: egli non ha contrarietà nel *posse,* essendo egli il più potente di tutti. E non ha anche il Veltro potenza? Sì; perchè egli ciba sapienza e amore e virtute; e questa virtute è come dire facoltà o potestà. (1) Ancora: la lupa ripingeva Dante « là dove il sol tace »; dove non è libero arbitrio; nella selva della servitù. Chi avrebbe liberato Dante da codesto ritorno al servaggio? Intendo, senza mutar cammino. Il Veltro. Ebbene l' imperatore è colui che guarda la libertà degli uomini; la libertà, che è il maggior dono di Dio, la libertà cui avendo, il genere umano è disposto il meglio. (2) E il genere umano solo sotto l' impero del Monarca è libero, chè solo allora è per sè e non per altrui; solo allora si drizzano le « *politiae iniquae* ». Infine come la lupa è bramosa dell'altrui e ciba terra e metallo, mentre il profetato Veltro è senza cupidità; e come la lupa significa il disordine nell' intelletto e nel volere e nell' appetito, mentre il Veltro è sapiente e bene avvolontato e bene disposto delle potenze della sua anima sensitiva; e come la lupa ne-

(1) Vedi i moltissimi esempi in Blanc. Anche Dio è chiamato virtù (Par. XXVI 84 e Conv. III 7).

(2) De Mon. I 14.

cide mentre il Veltro salva; così al modo che la lupa vien dall'inferno, il Veltro viene dal cielo. Non lo chiede al cielo Dante? (1)

> O ciel, nel cui girar par che si creda
> le condizion di quaggiù trasmutarsi,
> quando verrà per cui questa disceda?

questa, cioè la lupa antica. E non è messo da Dio il « cinquecento diece e cinque » che deve ancidere la fuia, la quale è una lupa, è la lupa? E stelle portano il tempo del *dux*, come è messo da Dio: vien dal cielo. Onde si fa molto probabile l'antica spiegazione del verso

> e sua nazion sarà tra feltro e feltro.

che il Landino, per esempio, interpreta « tra cielo e cielo, ciò vuol dire per constellazione ».

Ora che da Dio sia l'autorità imperiale, e che « quel sommo ufficiale » che è l'imperatore, sia eletto « da quel consiglio che per tutti provvede, cioè Iddio », e che il Romano Imperio avesse da Dio « non solamente speziale nascimento, ma speziale processo »; è concetto così noto di Dante, che basta accennarlo. (2)

(1) Purg. XX 13 segg.
(2) Conv. IV 4 e 5.

LE ROVINE
E IL GRAN VEGLIO

I.

La lupa toglie a Dante il corto andare del bel monte, e Virgilio a lui dichiara: (1)

A te convien tenere altro viaggio!

Quest' altro viaggio « per loco eterno » (2) abbiamo veduto come cominciò: con la morte.

Dante sebben vivo corporalmente, può entrare nell'inferno, perchè la porta fu lasciata senza serrami dal Redentore. Ogni vivo può entrare, ogni morto deve entrare: nessuno o vivo o morto può uscire, chè ella ha scritto al sommo:

Lasciate ogni speranza o voi ch'entrate.

Duro è entrare per chi è morto e per chi è vivo: chè una volta entrati, non s'esce più. In vero non da quella porta esce Dante. Ma Virgilio sì, ne esce. No; poichè dove si fa egli in-

(1) Inf. I 91.
(2) ib. 114.

contro a Dante? Nel gran diserto, presso la selva oscura, di qua del passo; dunque nel limbo. Egli non ha, misticamente, cambiato luogo: nel limbo era, nel limbo è. I morti non tornano in vita.

Dante entra dunque nella porta della Redenzione. Passa l'Acheronte, cioè muore. Se quella porta non era a lui aperta, egli non avrebbe potuto morire quella benefica morte al peccato in generale, al peccato che non può crescere o calare, perchè è il peccato, (1) perchè è la morte, perche è la tenebra. Ma Dante continua a morire, anzi si seppellisce, nel suo viaggio: alla carne o alla concupiscenza, e al veleno cioè alla malizia. C'è anche per queste morti un qualche mezzo che le renda possibili, come la porta disserrata dal Redentore fa possibile quella prima?

Si: vi sono tre rovine. (2) La prima si trova nel cerchio dei lussuriosi, la seconda sopra il

(1) *Summa* 1a 2ae 82,4. Il peccato originale *non recipit plus et minus, ut mors et tenebra.*

(2) Devo molto, per questo studio e per altro, all'acuto ed elegante ingegno di Raffaello Fornaciari, il quale è pur debitore, come esso afferma, a Luigi Bennassuti, uomo che nel miro gurge dantesco vide assai chiaro. Non noterò qua e là dove mi allontano dall'uno o dall'altro; rimando il lettore a tutto quel mirabile studio del Fornaciari, compreso negli « Studi su Dante, Milano 1883 » sotto il titolo « La Ruina di Dante » (p. 31-45).

cerchio dei violenti, la terza torno torno la bolgia degl' ipocriti. Gli spiriti dei peccatori carnali (1)

> quando giungon davanti alla *ruina*,
> quivi le strida, il compianto e il lamento.
> bestemmian quivi la virtù divina.

Così gl'ignavi del vestibolo sono presentati, con parole quasi uguali, sospiranti e piangenti e guaiolanti, con

> diverse lingue, orribili favelle,
> parole di dolore, accenti d' ira,
> voci alte e fioche e suon di man con elle;

come mai? perchè mai? Perchè passano avanti alla porta senza serrame: si può credere. E il perchè delle strida dei peccatori carnali si può subito indovinare dal perchè dei sospiri e pianti degli sciaurati. La Redenzione fu in vano per gli uni e per gli altri.

Ma come la Redenzione può essere significata dalla *ruina*, al modo che è espressa dalla porta infranta? Per scendere dagli spaldi della città roggia al primo dei cerchietti, che è della violenza, Dante con Virgilio prende (2)

> via giù per lo scarco
> di quelle pietre che spesso moviensi
> sotto i *suoi* piedi per lo nuovo carco.

(1) Inf. V 34 segg.
(2) Inf. XII 28 segg.

Era una rovina anche quella. (1)

> Era lo loco, ove a scender la riva
> venimmo, alpestro...
>
> Qual è quella *ruina*, che nel fianco
> di qua da Trento l'Adice percosse
> . . . .
>
> cotal di quel burrato era la scesa,
> e in su la punta della *rotta* lacca...

Era una rovina; chè a Dante pensoso dice Virgilio (2)

> tu pensi
> forse a questa rovina...

e ne dà la spiegazione, così. Quand'esso discese la prima volta nel basso inferno quella roccia era intera. Poco prima

> che venisse Colui, che la gran preda
> levò a Dite del cerchio superno,
>
> da tutte parti l'alta valle feda
> tremò sì, ch'io pensai che l'universo
> sentisse amor, per lo quale è chi creda
>
> più volte il mondo in Caos converso:
> ed in quel punto questa vecchia roccia
> qui ed *altrove* tal fece riverso.

(1) ib. 1 segg.
(2) ib. 31 segg.

Altrove: cioè nel cerchio dei lussuriosi. Altro Virgilio non sa nè può sapere, e anche della ruina prima non si rende ragione se non ora, veduta la ruina seconda. Ora, dunque, se ne rende ragione. Alla morte del Redentore l'inferno tremò. Parve venuto il caos, che è prodotto dall'amore degli elementi simili per i loro simili. Parve che l'inferno si annullasse in una rovina totale. Così come la morte del Redentore spezzava la porta dell' abisso, frangeva e colmava l' abisso. Or come il disserrar della porta significa la liberazione del peccato originale, questo rovinar delle roccie significherà la liberazione del peccato attuale. Ma come la porta fu per molti o per i più infranta in vano, così la roccia fu per molti o per i più invano rotta. Onde il lamento e le bestemmie dei peccatori carnali avanti la ruina, come degl' ignavi avanti la porta.

Ma vi è una terza rovina. È in Malebolge. Malacoda lo dice, e dice anche il tempo della rottura: (1)

> giace
> tutto spezzato al fondo l'arco sesto
> . . . .
> Ier, più oltre cinqu'ore che quest'otta,
> mille dugento con sessanta sei
> anni compiè che qui la via fu rotta.

(1) Inf. XXI 107 segg.

Anche questa rovina fu dunque causata dal medesimo terremoto, che l' altra, cioè le altre. Ma se per questo il diavolo dice il vero, non dice il vero in altro. Chè, come quegli che è bugiardo e padre di menzogna, (1) fa credere a Virgilio che uno dei ponticelli della bolgia sia intero: il che Virgilio non trova. Dice a lui in vero uno degl'ipocriti della bolgia sesta: (2)

> più che tu non speri
> s'appressa un sasso, che dalla gran cerchia
> si muove, e varca tutti i vallon feri;
>
> salvo che a questo è rotto e nol coperchia:
> montar potrete su per la ruina,
> che giace in costa e nel fondo soperchia.

Una cerchia dunque di scogli fa ponte tra bolgia e bolgia, girando su tutte e dieci, salvo ch'ella è interrotta nella bolgia sesta, che è quella degl' ipocriti, dove è crocifisso Caifas.

Sono dunque tre rovine: la prima tra il limbo ed il primo cerchio degl' incontinenti; la seconda tra gli spaldi di Dite e il cerchietto dei violenti; una terza nel cerchietto secondo, che è dei fraudolenti, dei fraudolenti in chi fidanza non imborsa. Dunque la prima è in un cerchio

(1) Inf. XXIII 144. Giova ricordare che Giamboni, attraverso il francese di Brunetto, traduce in «bugia» la *fraus* di Cicerone.

(2) Inf. XXXIII 133 segg.

d'incontinenza, la seconda in un cerchio di malizia con forza o violenza o bestialità, la terza in un cerchio di malizia con frode. Dunque le tre rovine rispondono alle tre disposizioni che il ciel non vuole e perciò alle tre fiere che queste raffigurano. E tanto più rispondono, in quanto che esse rovine, sono nel primo dei cerchi dell'incontinenza, a capo dell'unico cerchio di bestialità, nel primo dei due cerchietti di frode.

E di questo cerchietto primo di frode, la rovina è pure, per così dire, a capo; perchè la bolgia sesta, in cui ella si trova, è la bolgia precipua delle dieci. Ciò per tre indizi: perchè vi è crocifisso Caifas, l'ipocrita giudice del Cristo; e così la bolgia risponde al luogo proprio dove è punito il traditore del Cristo; cioè, alla bocca di Lucifero; perchè nell'enumerazione che Virgilio fa dei peccati di Malebolge, l'ipocrisia, che è il peccato della sesta bolgia, è prima: (1)

onde nel cerchio secondo s'annida

ipocrisia, lusinghe e chi affattura,
falsità, ladroneccio e simonia,
ruffian, baratti e simile lordura:

infine perchè, a proposito di questa bolgia, si fa sperimento della natura del diavolo che è

bugiardo e padre di menzogna.

(1) Inf. XI 57 segg.

In verità bugia è il nocciolo della frode; e la prima bugia del diavolo fu la causa della dannazione del genere umano; sì che la bugia domina tutta quest'ultima parte dell' inferno, che ha a capo Gerione, il serpe cioè l'invidia infernale; in fondo, Lucifero, la infernale superbia. E si veda, come, raccogliendo i frammenti che il poeta ha sparso del suo pensiero, questo pensiero si mostri forte ed esatto. Il primo peccato, che è di superbia, dell' angelo pravo il quale alzò le ciglia contro il Signore, fu poi seguìto da un altro, che è d'invidia, col quale indusse Adamo e il genere umano al peccato; e quest'ultimo peccato poi si espiò dal Cristo che in sè l'accolse e punì. I primi due peccati dell'angelo sono dunque la causa della morte dell'uomo Dio, come la colpa è la causa della pena, e l' ingiuria della vendetta. Essi condussero, mediante il disobbedire dei primi parenti, al peccato di Giuda e a quello di Caifas, chè Giuda e Caifas furono i rei e volontari strumenti precipui della pena e della vendetta, che l' innocente Dio scontò in sè per redimere il reo Adamo. Or Giuda è maciullato nella bocca di Lucifero, e Caifas è crocifisso nella bolgia degli ipocriti. E poichè l' ipocrisia o la bugia e la menzogna sono l' elemento precipuo del peccato del diavolo contro Adamo, e Lucifero è il peccato stesso del primo angelo contro Dio, e l' un peccato e l' altro sono tra loro connessi,

chè Lucifero « fu superbo e perciò invido »; (1) noi vediamo che Dante pone l' espiazione del Cristo come ombra, per così dire, gettata dalla ribellione dell' angelo, e che fa il peccato pena del peccato; e che, quando ci persuadessimo che il peccato di Caifas si riduce a invidia e quello di Giuda a superbia, questa pena è data da un peccato simile e identico: superbia punisce superbia, e invidia, invidia.

La seconda e la terza rovina sono a Dante via nel suo cammino oltremondano.

> Era lo loco, ove a scender la riva
> venimmo, alpestro...
> cotal di quel burrato era la scesa.
>
> . . . .
>
> Così prendemmo via giù per lo scarco
> di quelle pietre... (2)

Questo per la seconda rovina. Per la terza: (3)

> Montar potrete su per la ruina
> che giace in costa e nel fondo soperchia.
> . . . .
> levando me su ver la cima
> d'un ronchione, avvisava un'altra scheggia,
> dicendo: sopra quella poi t'aggrappa;
> ma tenta pria se è tal ch'ella ti reggia.

(1) Aur. Aug. *de civ. D.* XIV 11 Cfr. Inf. I 111, Par. IX 129.

(2) Inf. XII 1 seg. 10, 28 seg.

(3) Inf. XXIII 137 seg. XXIV 27 segg.

Insomma Dante aiutato da Virgilio sale su faticosamente « di chiappa in chiappa ». È ragionevole indurre che anche per la prima rovina Dante prendesse via, nello scendere dal limbo al secondo cerchio; e che Dante non lo dica ma voglia che s' intenda, per quell' intenzione del suo stile di spiegar le cose a poco a poco, come egli stesso finge di conoscerle o capirle a poco a poco. E per la seconda scende non agevolmente, chè alpestro era il luogo e simile a frana orribile; e le pietre spesso movevansi sotto i suoi piedi. Il montar per la terza è poi più difficile ancora: Dante ha bisogno dell' aiuto di Virgilio, e se non era che lo « scarco » delle pietre faceva un rialzo nel fondo della bolgia, e che l'argine al quale saliva, era più basso, perchè Malebolge pende verso il bassissimo pozzo, sì che il tratto da salire era ivi più corto; egli sarebbe ben vinto. (1) C' è dunque una gradazione di malagevolezza dalla seconda alla terza rovina. Or se Dante è disceso dal limbo al secondo cerchio per la via della prima rovina, si comprende chiaramente che questa via era meno difficile di quella tra il sesto cerchio e il settimo. In vero Dante non ci racconta di fatica o pericolo ch' egli provasse o corresse in quella scesa; e Minos a lui grida: (2)

non t' inganni l' ampiezza dell' entrare.

(1) Inf. XXIV 35 segg.
(2) Inf. V 20.

Ora s'egli era entrato per la rovina, Minos accennerebbe che questa rovina, essendo ampia, dava facile e quasi insensibile la discesa. E accennerebbe anche che era grande, questa rovina, più delle altre. E poichè le tre rovine sono opera del tremuoto che avvenne alla morte del Redentore, si conclude che più grande rovina e più ampia avvenne in questo punto che negli altri due.

Ma, con le rovine, la morte del Redentore causò nell' inferno altro sconquasso: la rottura della porta. (1) Quella rottura significa tre cose: che il genere umano fu redento, ossia che fu liberato il volere e riaperta la fonte del meritare; che vana fu per molti o per i più la Redenzione, sì che molti o i più devono nell' inferno patire il grave dolore, peggior d'ogni tormento, di vedere d' aver facilmente potuto, e non poter più, salvarsi; che, per la Redenzione, chi vuole, fin che è corporalmente vivo, può fare quello che il Redentore, scendere com'esso per salire, e morire per vivere. Le rovine hanno lo stesso significato? Sì. Per il primo punto, osservo che le rovine furono causate dal tremuoto, dirò così, della redenzione: da

(1) « Esalò lo spirito... e la terra si mosse e le pietre si spaccarono e i sepolcri si aprirono, e molti corpi di santi che s' erano addormiti, sorsero. E uscendo dai sepolcri dopo la risurrezione di lui, vennero nella santa città, e apparirono a molti ». Matth. XXVII.

quel tremuoto che si rinnova, a figurare l'antico, nel passaggio che Dante fa dell'Acheronte; per il secondo, che i peccator carnali (1)

> quando giungon davanti alla ruina,
> quivi le strida, il compianto e il lamento,
> bestemmian quivi la virtù divina;

quanto al terzo, che Dante scende probabilmente per la prima rovina; e prende via certamente per la seconda e per la terza; come è entrato dalla porta senza serrame.

II.

Il camminare, dunque, per lo scarco delle pietre, significa quel che entrar dalla porta aperta, per un vivente: avere come salvarsi: salvarsi da ciò appunto che è punito, senza più redenzione possibile, in quelli che vedono quel pendìo per cui non è possibile più riascendere, come non è più permesso uscire dalla porta aperta, una volta che si è morti. Ora, prima di tutto, è chiaro che più la salvazione, per il vivente, è facile, più la disperazione, per il morto, è grave. E così vediamo che gli sciaurati piangono più dei peccatori carnali; o almeno che il poeta significa il pianto di quelli con maggior menzione e più forti parole che il pianto di questi: mentre

(1) Inf. V 34 segg.

poi non parla affatto di pianti in faccia alle altre due rovine, sebbene per l' ultima egli noti che non è via per i morti. (1) In secondo luogo Dante fa vedere che, per il vivente, la salvazione è a mano a mano più difficile. In vero dalla porta aperta si entra senz' altro; per la prima rovina si scende così agevolmente, che Minos grida: Non t' inganni codesta ampiezza; come a dire codesta agevolezza; per la seconda rovina i sassi movevansi per lo nuovo carco; per la terza, oltre che Dante fatica sì che quasi è vinto, per la terza, Dante non scende, ma sale. Ora la porta aperta significa la liberazione della volontà, significa la redenzione in generale dal peccato in generale. E la prima rovina è a capo dell' incontinenza e più particolarmente della concupiscenza; e la seconda a capo della malizia con forza e senza intelletto; e la terza nella bolgia degl' ipocriti, cioè a capo della malizia con frode ossia con intelletto. E così la salvazione dalla servitù del volere è tanto facile, or che la porta è aperta, che non si capisce come in tanti non avvenga; al modo che non si intende come alcuno desideroso di

(1) Inf. XXIII 55. Il divieto o l' impossibilità è implicito in queste parole, che riguardano i diavoli e a più forte ragione i dannati:

> Chè l' alta providenza che lor volle
> porre ministri della fossa quinta,
> poder di partirs' indi a tutti tolle

uscire non esca pur essendo aperto l' uscio. E così la salvazione dalla concupiscenza è più facile che quella dalla malizia con forza, e questa più che quella dalla malizia con frode: salvazione, quest' ultima, difficilissima. In verità, essendo il salire opposto allo scendere, se lo scendere significa una maggiore o minore agevolezza, il salire significherà una maggiore o minore difficoltà, nel salvarsi.

E qui Dante è mirabile. Come ha posto due discese, una più comoda, una meno; così pone due salite, meno e più disagiate. Questa, per la rovina della bolgia di Caifas e del regno di Gerione, è la meno disagiata; la più, è per i peli di Lucifero, del maciullatore di Giuda, del primo superbo. (1)

> Quando noi fummo là dove la coscia
> si volge appunto in sul grosso dell'anche.
> lo duca con fatica e con angoscia.
>
> volse la testa ov'egli avea le zanche
> ed aggrappossi al pel come uom che sale.
> sì che in inferno io credea tornar anche.
>
> Attienti ben, che per sì fatte scale.
> disse il maestro ansando com' uom lasso.
> conviensi dipartir da tanto male.

Da tanto male, con tanto ansimare; con meno. da minore. E così per i ronchioni della sesta

(1) Inf. XXXIV 76 segg.

bolgia Dante è aiutato da Virgilio, qui è a dirittura in collo al maestro. E se il salire qui è preceduto da uno scendere: (1)

Come a lui piacque, il collo gli avvinghiai;
ed ei prese di tempo e loco poste,
e quando l'ale furo aperte assai,

appigliò sè alle vellute coste:
di vello in vello giù discese poscia
tra il folto pelo e le gelate croste:

così, in Malebolge, discendono i due (nè già in tutte le bolgie discendono), e sdrucciolano giù, Dante sopra il petto di Virgilio, fuggendo la caccia dei diavoli: (2)

Lo duca mio di subito mi prese,
. . . .
e giù dal collo della ripa dura
supin si diede alla pendente roccia,
che l'un dei lati all'altra bolgia tura.

Ora è evidente perchè Dante, per certi peccati, la facilità di salvarsi esprima con lo scendere, e per certi altri, esprima la difficoltà, col salire o col risalire. Ci sono peccati che hanno in sè precipua la conversione al bene commutevole, e altri che hanno precipua l'aversione da Dio, bene immutabile. Ora il peccatore che va

(1) ib. 70 segg.
(2) Inf. XXIII 37 segg.

morto all'inferno entra e scende per una porta e per rovine, per le quali, entrando e scendendo, il peccatore vivo si salva, come l' altro si perde. Invero il cammino dell'uno e dell'altro, perdendosi e salvandosi, fu ed è converso, ugualmente, al bene; ma dell' uno al bene commutevole, dell'altro al bene immutabile. Quindi è uno scendere. Ma ciò solamente per il peccatore, vivo o morto, d'un peccato di conversione al bene; chè quelli che si perdono o si salvano di peccati di aversione da Dio, devono tenere via differente, secondo che sono vivi o morti, secondo che si salvano o si perdono. Quelli che muoiono di quel peccato, restano aversi, cioè con la faccia torta da Dio e volta al male; quelli che se ne salvano devono fare il contrario di quelli che si perdono; e salire come quelli scendono, e mettere la testa dove il diavolo ha le zanche, e dipartirsi così da tanto male. Ora poichè aversione da Dio vale quanto conversione al male, e questa vale quanto malizia, e i peccatori di malizia sono in tre cerchietti, come mai per la rovina della violenza, cioè della prima specie di malizia, Dante scende e non sale? cioè scende soltanto e non ancora risale? Che se avesse voluto per un suo fine dottrinale, avrebbe, il mirabile domatore della materia, anche potuto.

Oh! considera, lettore, e di', se il seguire il

consiglio di Dante, di aguzzar bene gli occhi al vero, non porta poi alcun frutto!

Ecco: (1)

> in su la punta della rotta lacca
> l'infamia di Creti era distesa.

Che sta fare il Minotauro colà? Quella rovina « è guardata » da lui, da quell' ira bestiale. La guarda per impedire i morti, che non risalgano? Non ce n'è bisogno: per loro, come per gli sciaurati e per i peccatori carnali e per i vestiti da cappa e per tutti, basta « l'alta providenza ». O dunque? Dunque, per impedire i vivi, sì che non trovino facile la scesa. E dunque Dante non risale per questa, come per l' ultima delle rovine e per i peli di Lucifero; ma trova, significata da quella guardia, una difficoltà pur grave a scendere; più grave che a entrare, più grave che nella prima discesa, sebbene anche lì sia chi lo ammonisce, se non, chi lo impedisca; chi lo ammonisce appunto della soverchia facilità: (2)

> Guarda com'entri e di cui tu ti fide:
> non t'inganni l' ampiezza dell' entrare!

Ma non è detto pur con ciò che Dante risalga, e qualche dubbio può rimanere sulla mia spie-

(1) Inf. XII 11 seg. 32 seg.
(2) Inf. V 19 seg.

gazione intorno a questo risalire analogo alla aversione la quale è in certi peccati più che in certi altri. Ebbene vedremo anche questo perchè, il quale ora accenno, dicendo che la violenza, pur essendo malizia, come quella che ha un fine d'ingiuria, assomiglia molto alla disposizione di coloro che seguono « come bestie lo appetito ». Nel fatto, è bestialità.

III.

Avanti. Dante entra, dopo qualche esitazione, dalla porta senza serrame. Non muore alla morte del peccato in genere od originale, se non passando l'Acheronte. Questo fiume non è il solo dell' inferno. I fiumi sono quattro con esso. Donde nascono? Dice Virgilio: (1)

> In mezzo mar siede un paese guasto
> . . . . che s' appella Creta.
> sotto il cui rege fu già il mondo casto.

Cioè sotto Saturno, sotto il « caro duce, sotto cui giacque ogni malizia morta ». (2) È il sogno

(1) Inf. XIV 94. Per questo capitolo devo molto al mio carissimo Cosimo Bertacchi e al suo eloquente opuscolo « Il gran veglio del monte Ida, Torino. 1877 ». Da questo acutissimo geografo, di sopra e sotto terra, gli studi danteschi hanno molto avuto e più aspettano.

(2) Par. XXI 25 seg.

pagano dell' Eden cristiano, quest' isola: (1)

Quelli ch'anticamente poetaro
l'età dell'oro e suo stato felice
forse in Parnaso esto loco sognaro.

Qui fu innocente l'umana radice.

In Creta, gli antichi pagani sognarono che innocente o casto fosse il mondo. E come l' Eden è una divina foresta, e vi è sempre primavera e ogni frutto, così in Creta,

una montagna v'è, che già fu lieta
d'acque e di fronde, che si chiamò Ida:
ora è deserta come cosa vieta.

L'uomo mutò l' Eden nella terra laboriosa e disubbidiente: l' Eden pagano si mutò esso. Come nell' Eden nacque il genere umano, così l' Ida fu cuna di Giove. Ora

dentro dal monte sta dritto un gran veglio,
che tien volte le spalle in ver Damiata,
e Roma guata sì come suo speglio.

E il veglio è il genere umano stesso, e volge le spalle all' oriente e il viso all' occidente, a Roma; il genere umano incluso nell' idea del sacro Romano impero. E si può notare ch'egli è ben

(1) Purg. XXVIII 139 segg.

disposto, secondo il corso del cielo, [1] che si muove da mane a sera. Ma pure il veglio ha un manco in altro come si vedrà.

> La sua testa è di fin oro formata:
> e puro argento son le braccia e il petto
> poi è di rame infino alla forcata;
>
> da indi in giuso è tutto ferro eletto.

(Sono le quattro età del genere umano)

> salvo che il destro piede

(ossia quello che significa la vita contemplativa o spirituale)

> è terra cotta.

(perchè l'autorità spirituale è debole fondamento del governo: questo è il manco)

> e sta in su quel più che in su l'altro eretto

(come non dovrebbe essere e come si adira Marco Lombardo che sia!).

> Ciascuna parte, fuor che l'oro, è rotta
> d'una fessura.

L'oro, no; perchè l'età dell'oro era innocente: non c'è da dubitare.

Ma quando o perchè avvenne allora la fessu-

(1) Par. VI 2.

ra? Se passiamo dal sogno alla realtà, dobbiamo sospettare subito che si tratti del peccato di Adamo. « D'una fessura »

> che lagrime goccia,
> le quali accolte foran quella grotta.
>
> Lor corso in questa valle si diroccia:
> fanno Acheronte, Stige e Flegetonta;
> poi sen van giù per questa stretta doccia
>
> in fin là dove più non si dismonta:
> fanno Cocito . . . .

La fessura comincia dove finisce l'innocenza del genere umano. La fessura goccia lagrime; le lagrime formano i fiumi infernali. Passar l'uno, il primo di essi, è morire alla morte del peccato originale. Vediamo gli altri.

Ma, prima di tutto, c'è qualche fondamento, oltre la logica e il buon senso, all' interpretazione per cui la fessura è considerata effetto del peccato originale? E sì che c'è; e tale anzi da fornirci la vera postilla di Dante a quelle parole « gran veglio ». Se Dante avesse chiosato da sè il sacrato poema, qual parola avrebbe annotata qui nel margine? Avrebbe annotato: « Natura umana ». In vero Beda (1) afferma che quattro ferite furono inflitte dal peccato

(1) *Summa* 1a 2ae 85. 3. Donde sia tratto il luogo di Beda, *non occurrit*.

del primo parente a tutta la natura umana: infirmità, ignoranza, malizia e concupiscenza. E S. Tommaso, ragionandone, dice che « mediante la giustizia originale la ragione perfettamente conteneva le inferiori potenze dell' anima... Questa fu sottratta mediante il peccato del primo uomo, e perciò tutte le potenze dell'anima rimangono in certo modo destituite del loro ordine per il quale naturalmente sono ordinate a virtù; e questa destituzione stessa è detta *vulneratio naturae* ». Or la fessura del gran veglio comincia dove finisce l'oro, cioè lo stato d'innocenza o, diciamo con più classica parola, di giustizia originale. Nel che si deve ricordare che Creta, oltre Saturno, ebbe anche un re così giusto, che Dante, pur trasformandolo in demonio, lo accetta e conserva come giudice dell'inferno. La fessura è molto probabilmente, dunque, codesta *vulneratio*, e il gran veglio è la natura umana.

Ora la *vulneratio* si esplica in quattro ferite; e le potenze dell'anima cui queste vulnerano, sono la ragione (intelletto), la volontà, l'irascibile, il concupiscibile. Capovolgiamo; ed ecco si trova con l'inferno Dantesco una perfetta corrispondenza, in quanto in esso, cominciando dal secondo cerchio, è punita l'incontinenza, prima di concupiscibile e poi d'irascibile: quindi l'*inordinatio* nella sola volontà, all'ultimo quella ancor dell'intelletto. Ebbene i fiumi infernali

che sgorgano dalla fessura del gran veglio, come dalla *vulneratios* cende il disordine nelle potenze dell'anima, sono quattro, come quadruplice è quel disordine: e dove si trovano? Cocito è dove « più non si dismonta », il che è detto in senso proprio e in senso morale; dove non si può andar più giù e dove non si può far di peggio. Invero questo fiume, ghiacciato dal ventilar delle ali del primo superbo, serra in sè i peccatori di malizia con frode in chi si fida, ossia di tradimento. È in fondo in fondo all' inferno, e in fondo all'ultimo cerchietto della frode. Ora in principio del primo cerchietto della frode (secondo della malizia), ossia nella bolgia di Caifas, è la rovina. Della frode, insomma, la rovina è a capo, il fiume in fine. E la frode è un peccato che ha in più del peccato che lo precede, il disordine nell' intelletto. Flegetonte si trova nell'unico cerchietto della malizia con forza. E naturalmente è a basso, e a basso scende nel piano inclinato del cerchietto, fin che nel cerchio ottavo (secondo cerchietto della malizia) cade con grande rimbombo. (1) La malizia con forza è senza intelletto, e in ciò è più leggiera colpa che la frode che segue; ma ha un fine ed è quindi con volontà, e in ciò è più grave dell' incontinenza che lo precede. Questo cerchietto ha una rovina a capo e un fiume in fon-

(1) Inf. XVI 92 segg.

do, come può essere in un piano inclinato sì, ma unico. Stige scende visibilmente dal quarto cerchio nel quinto, dove impaluda. Il quarto cerchio punisce una specie d' incontinenza di concupiscibile, l' avarizia; e il quinto l' incontinenza d'irascibile. Una rovina è capo di tutti i cerchi dell'incontinenza, cioè in quello della lussuria; e un fiume paludoso in fondo. Dunque, riassumendo, tra una rovina ed un fiume si trova punita nell' inferno, prima la incontinenza di concupiscibile e d' irascibile, poi il disordine nella volontà, poi il disordine anche nell' intelletto. Le tre rovine dunque, come i tre fiumi a cui elle corrispondono sono in relazione indubitabile con la *vulneratio* di Beda. Il peccato originale indebolì queste quattro potenze dell'anima, sì da agevolare quelle quattro specie di peccati.

Quattro? Ma sono tre. Sì, tre disposizioni: incontinenza, malizia con forza e malizia con frode. Ma l' incontinenza è duplice, di concupiscibile e d' irascibile. E così sono quattro. Ma allora perchè Dante non ha coi quattro fiumi limitato al basso queste quattro forme di peccato; e invece ne ha lasciato fuori uno, l'Acheronte, e due forme ha ridotte a una?

Vediamo. S. Tommaso dichiara che la *vulneratio* ha destituite quattro potenze, che abbiamo vedute, del loro ordine a quattro virtù. Quali sono queste? Le quattro virtù cardinali: pru-

denza, giustizia, fortezza, temperanza. Capovolgendo come prima, vediamo che le quattro forme di reità, corrispondenti alle tre rovine e a tre fiumi, sarebbero opposte a queste quattro virtù, a questo modo: temperanza e fortezza alla incontinenza di concupiscibile e d'irascibile, giustizia all'*inordinatio* della volontà, prudenza all' *inordinatio* dell' intelletto. Torna? Dunque i traditori e i fraudolenti avrebbero peccato contro la prudenza? i violenti, solo questi, contro la giustizia?

Non torna, pare.

Eppure sì; torna appuntino. I fiumi dell' inferno hanno una sola e unica fonte: la fessura del gran veglio. È un fiume solo, che cambia nome e aspetto e natura. Prescindendo per ora dall'Acheronte, Stige si mostra nel cerchio degli avari, (1) come

> una fonte che bolle e riversa
> per un fossato che da lei deriva.

Ha l' acqua buia, l' onde bige, ed è tristo ruscello e si fa palude nel cerchio seguente. È il fiume della tristizia, che dalla concupiscenza scende mollemente (Dante e Virgilio vanno in sua compagnia) all' incontinenza d' irascibile. Flegetonte si vede subito nel primo girone del

(1) Inf. VII 101 segg.

cerchio settimo (1); si riconosce però solo nel terzo girone di esso; (2) con che si ammonisce il lettore che i peccatori così disparati del cerchietto hanno qualche cosa in comune. È di sangue che bolle. Cade poi con risonante cascata, nel cerchietto seguente; e si rivede, sotto il nome di Cocito, in fondo all'inferno, come una ghiaccia sotterranea. (3) È un fiume solo, dunque, prima tristo e fangoso, poi sanguigno e bollente, quindi ghiacciato e duro. Ora il fiume tristo tiene in sè, come appiccicati, i peccatori di tristizia; almeno questi; e il fiume di sangue fervente bolle in sè i peccatori che diedero di piglio nel sangue; e il fiume di ghiaccio serra in sè i peccatori, diciamo così per ora, freddi a ogni amore. Sono dunque, questi fiumi, pena a peccati che in qualche guisa ad essi assomigliano, o a cui essi fiumi si fanno simili, diventando brago, sangue e fuoco, gelo. Or bene, poichè sono un fiume solo, significano che via via ne' peccati, di cui sono pena, è la reità ancora di quelli di cui pena sono stati. Quindi nella violenza è l' incontinenza, nella frode è la violenza. Cioè, nella violenza è un disordine nel concupiscibile e irascibile, più un altro nella volontà; nella frode, oltre quello e questo, un

(1) Inf. XII 46 segg.
(2) Inf. XIV 130 segg.
(3) Inf. XVI 92.

terzo disordine, nell' intelletto. E così mentre l' incontinenza fa contro le virtù di temperanza e di fortezza; la violenza fa contro queste due, più contro la giustizia; e la frode fa contro la temperanza, la fortezza, la giustizia e la prudenza. E mettendo i vizi opposti a tali virtù, come sono in Beda e come Tommaso li dichiara, mettendo le quattro *vulnera,* abbiamo che nell' incontinenza è concupiscenza, « in quando questa è destituita del suo ordine al dilettevole moderato dalla ragione » ; è *infirmitas,* « in quanto l' irascibile è destituito del suo ordine all' arduo »; e nella violenza è, oltre la concupiscenza e l' *infirmitas,* la malizia « in quanto la volontà è destituita del suo ordine al bene »; e nella frode, oltre la concupiscenza e l' *infirmitas* e la malizia, è l' ignoranza « in quanto l' intelletto *(ratio)* è destituito del suo ordine al vero ».

Non è così anche nelle tre fiere ? La lonza è la concupiscenza; ma contro lei vale il rimedio che vale contro la *tristitia* dei fitti nel fango; dunque è anche ciò « per cui l'irascibile è destituito del suo ordine all'arduo »; e che Beda chiama *infirmitas* e Dante accidia. Il leone si sostituisce alla lonza, perchè ha in sè quello che l' altra; più, vuol fare ingiuria. La lupa si sostituisce al leone, e resta sola; sicchè ha quello che il leone e la lonza. E contro essa avrà solo forza il veltro, che ciberà « sapienza, amo-

re e virtute ». Il che mostra che la lupa ha ignoranza invece di sapienza, malizia invece di amore (l' amore si liqua in volontà del male), concupiscenza e perciò *infirmitas* invece di virtù. La qual ultima cosa Dante dichiara col fare che la lupa si ammogli a molti animali e col mutarla in *fuia* o meretrice; questo per la concupiscenza; e, per l'*infirmitas*, col farla fuggire avanti il veltro.

IV.

Ma l'Acheronte? L'Acheronte è il primo fiume, o il principio del fiume, che deriva da quella fessura la quale comincia dove finisce l' oro dell'innocenza o della originale giustizia.

Continuando giù per l'inferno il suo corso, e si fa Stige e Flegetonte e Cocito, e cambia aspetto e natura, e diventa fango e sangue e ghiaccio, e cambia luogo, e scorre, per così dire, nella disposizione d' incontinenza e in quella di violenza o bestialità e in quella di frode; e queste tre disposizioni sono le tre specie del peccato attuale, come le tre fiere sono del peccato attuale i tre simboli. E il passo d'Acheronte risponde al passo della selva; e la selva che pur continua dopo il passo, è il simbolo del peccato originale. Come non anche l'Acheronte sarà questo simbolo? Come non questo fiume col peccato originale sarà nella relazione, in cui gli

altri tre, ossia il suo corso ulteriore dal triplice nome, aspetto, luogo, uffizio, sono col peccato attuale?

Non occorre ripetere gli argomenti addotti nè addurne di nuovi, mi pare. Come il peccato originale non è passibile di più o meno, perchè è tutto il peccato dell'uomo ed è causa di tutti gli altri peccati; come il peccato originale è la fonte del peccato attuale; così l'Acheronte continua per tutto l'inferno, cambiando solo nome e aspetto e luogo e uffizio, ma rimanendo sempre quello sgocciolio di lagrime che sgorga dalla fessura del gran veglio: dalla fessura che comincia dove l'innocenza o la originale giustizia finisce. (1) E l'Acheronte sta in rapporto con la porta senza serrame, come gli altri tre fiumi, con le tre rovine; i quali quattro fatti sono causati tutti e quattro dalla morte e dalla discesa agl'inferi del Redentore.

Abbiamo veduto che, vivi e morti, tutti entrano e possono entrare dalla porta « lo cui

(1) *Summa* 1a 2ae 82, 2. Il peccato originale si pone anche al numero plurale, o perchè in esso virtualmente preesistono tutti i peccati attuali, come in un cotal principio; ond'è molteplice in potenza; o perchè nel peccato del primo parente, che si trasmette per l'origine, furono più deformità, come a dire, della superbia, della disobbedienza, della gola, e altrettali; o perchè molte parti dell'anima sono infettate mediante il peccato originale ».

sogliare a nessuno è negato »: (1) a nessuno, vivo o morto che sia. Ma c' è una differenza. Lo sogliare è concesso anche ai vivi, sol da quando fu disserrata la porta e lasciata dischiusa. Prima non potevano entrare se non i morti. I diavoli aprivano. Solo a uno non vollero aprire: al Redentore, che in verità non era morto, per loro. Ma egli, il Possente, si aprì il varco. Da allora dunque i vivi possono entrare. A qual condizione? Che vogliano. Devonó volere. Prima di quella apertura, non potevano volere. La porta era chiusa; l' arbitrio non era libero. Or dunque gli uomini possono volere. Ma non tutti vogliono. E allora, quando muoiono della morte corporale, entrano sì, perchè sono corporalmente morti, ma non possono avanzare oltre. Perchè? Perchè l' Acheronte sbarra loro il passo. L'Acheronte non si passa se non da chi muoia alla seconda morte, se è vivo, o da chi muoia della seconda morte, se è morto. Che cosa è dunque l'Acheronte? Il vivo che è entrato dalla porta, può continuare il suo viaggio e passar l' Acheronte. Da chi e da che gli è dato questo passo? La prima condizione è che egli sia entrato. È entrato, perchè la porta è aperta. Dal Redentore fu la porta lasciata senza serrame. Senza, dunque, la rottura della porta, vano sarebbe il voler passar l'Acheronte viven-

(1) Inf. XIV 87.

do e per vivere. Insomma e l'entrar dalla porta e il passar l'Acheronte è, per i viventi, opera della Redenzione; della Redenzione, che appunto cancellò il peccato originale. È dunque l'Acheronte il peccato dei primi parenti? Non proprio. Il peccato originale è la fessura del gran veglio la quale comincia dove l'oro finisce. Che è dunque il fiume che ne deriva? La morte che deriva dal peccato originale. E la rottura della porta dice, rispetto ad essa, che, fin che vive, da che il Cristo è venuto, ognuno può volere la morte a quella morte, ossia passar l'Acheronte. Chi non vuole da vivo, non può da morto. Gl'ignavi restano e Dante passa.

Questa morte è la tenebra.

L'acqua d'Acheronte è livida, senza riflessi, bruna. Chi passa, da vivo, acquista la luce o la prudenza; e si trova tra quelli che di luce e di prudenza furono privi; chè non ebbero altro reo che un difetto. Il quale come si chiama da S. Tommaso? Ignoranza. Ignoranza quella di Virgilio? di Aristotele e di Plato? « Lume non è se non vien dal sereno: anzi è tenebra ». E da quali si diparte, chi passa l'Acheronte? Da quelli che non vollero entrare, vivendo, dalla porta aperta, dalla quale, morti, non possono uscire; da quelli che non vollero morire alla morte e perciò non possono ora morire della seconda morte. Il loro difetto di volere, il loro rifiuto di servirsi di ciò che era stato loro re-

so libero, è simile alla colpa di quelli in cui « l'irascibile fu destituito del suo ordine all'arduo » : si chiama quindi *infirmitas*. È colpa, dunque, pari a quella dei fitti nel fango? Non uguale, ma simile. Non uguale, perchè quale arduo è una porta aperta? Che ci voleva per salvarsi, a codesti ignavi, che non avevano avanti sè fiere verune? che non avevano impedimento nè nelle passioni nè nei tumulti esteriori? C'è tra loro

> l'ombra di colui
> che fece per viltate il gran rifiuto.

Chi sia, Dante non dice; ma chiaramente ci dice ch'egli rifiutò di far cosa che poteva fare senza alcun suo pericolo, senza alcun suo danno, e con sommo suo onore e vantaggio. Quindi è da lasciar da parte, anche per questa ragione, il santo eremita Pietro da Morrone. La viltà, la ignavia, la sciaurataggine delle ombre del vestibolo è un' *infirmitas* totale; come totale è la *ignoranza* dei sospesi nel limbo. E questi e quelli sono tra loro riposti a tal norma: che i primi ebbero quella totale *infirmitas*, non ostante che non avessero punto d' *ignorantia*: i secondi questa totalmente, sebbene quella niente affatto. Insomma gl' ignavi e i sospesi rappresentano gli effetti puri e semplici del peccato originale, in sè e per sè, senza adiezione del peccato attuale, di cui esso è pur fomite. E

questi due effetti Dante trovò in S. Agostino o lesse riportati nella Somma, in quell'articolo in cui erano le quattro piaghe di Beda (1). Sono l'*ignoranza* e la *difficoltà*, da cui nasce l'errore e il tormento (*cruciatus*). Nel che si può vedere il perchè dei mosconi e delle vespe. Or nè l'una nè l'altra possono addursi a scusa dei peccati che ne derivano, poichè (2) « Dio ci diede facoltà (opposto a *difficultas*) nei laboriosi uffizi, e la via della fede nella cecità dell'oblìo ».

Or Dante pose nel vestibolo quelli che non usarono la facoltà, non dico di bene operare, ma di operare, vinti dalla difficoltà conseguente al peccato originale, e nel limbo quelli che non seguirono la via della fede, acciecati dall'ignoranza pur conseguente al peccato originale.

V.

L'Acheronte è, dunque, la morte direttamente derivata dal peccato originale: e questa morte, quando si consideri il peccato in sè, senza mistura del peccato attuale, si riduce a « difficoltà » e a « ignoranza » totali e, diremo, origi-

(1) *Summa* 1a 2ae 85. 3. E vedi, oltre le opere ivi richiamate di Aur. Aug., anche quella, che Dante è quasi certo che conoscesse direttamente: *De libero arbitrio* III 19.

(2) Aur. Aug. *de lib. arb.* III 57.

nali. L'uomo vivo che entra dalla porta, e dal vestibolo, passando l'Acheronte, scende nel limbo, muore a questa morte; mortifica sì la « difficoltà » e sì la « ignoranza » originali. In vero Virgilio, sull'entrare dice: (1)

> Qui si convien lasciare ogni sospetto:
> Ogni viltà convien che qui sia morta.

La « viltà » che rivolve co' sospetti che desta, da imprese orrevoli, come falso vedere bestia ombrosa, è la traduzione della *difficultas* di S. Agostino. Guardando e passando, Dante continua in quest'opera di mortificazione. Nel limbo continuerà a mortificare ciò a cui è morto nel passo, o forse a seppellire ciò che nel passo ha mortificato. E questo è l'ignoranza; quella che nasconde la via della fede, secondo il detto su riportato. E sì. Egli si rivolge al maestro: (2)

> Dimmi, maestro mio, dimmi, signore,
> comincia'io, per voler esser certo
> di quella fede che vince ogni errore.
>
> uscicci mai alcuno...?

Il perchè dell'inchiesta, d'un cristiano a un pagano, il perchè, dico, assegnato da Dante

(1) Inf. III 14.
(2) Inf. IV 46 segg.

stesso, sarebbe pure un gramo perchè! Ma Dante vuol solo far comprendere ai suoi lettori ch'egli mortifica o seppellisce l' ignoranza di cui è figlio l'errore: l' ignoranza « originale », come io la chiamo più su.

La viltà dunque o difficoltà, e l' ignoranza originali. Ma queste chiudono in sè, virtualmente, tutti i peccati, poichè da esse gli uomini a tutti i peccati sono disposti e condotti. Onde, come Acheronte, spicciato dalla fessura, cioè dalla « colpa umana », continuando il suo corso, diventa Stige e Flegetonte e Cocito; così tutto l'inferno è, in potenza, nel vestibolo e nel limbo, e tutto il cammino, di Dante fuor della selva, è virtualmente nella selva stessa, e tutto il tempo passato da Dante dopo quella notte, è, virtualmente, in quella notte medesima. Il che significa il poeta con sue potenti abbreviazioni, fatte apposta per mettere fuori di via l' interprete. In vero la selva è « aspra e forte ». (1) « Aspra e forte » (2) è la via tutta dall' inferno al purgatorio. Una notte è il tempo passato nella selva: dalla profonda notte sono usciti, Virgilio e Dante, quando sono sulla spiaggia del purgatorio, (3) e per la profonda notte (4)

(1) Inf. I 5.
(2) Purg. II 65.
(3) Inf. I 21, Purg. I 44.
(4) Purg. XXIII 121 seg.

Dante afferma di essere stato condotto da Virgilio.

E quella notte nella selva fu con « pièta » (1) e la guerra che Dante presentiva d'avere a sostenere nell' altro viaggio, era « sì del cammino e sì della pietate ». (2) Da ciò l' importanza grande che hanno le disperate strida di quelli del vestibolo e la pietà che Dante prova nel limbo. Virgilio si dipinge di pietà per l' angoscia, Dante è preso da gran duolo al cuore. (3) In quelle strida disperate e in questo gran duolo è involta tutta la disperazione e tutto il dolore della perdizione del genere umano causata dalla « umana colpa ». Chè ella procacciò agli uomini tale una infermità, cui nemmeno la redenzione in molti, o nei più, toglie, e tale un' ignoranza, per la quale nemmeno la innocenza dei parvoli e la sapienza e virtù degli spiriti magni può meritare salute: una difficoltà e un'ignoranza che prima e dopo la Redenzione furono causa di ogni reità e di ogni cecità, ma che, prima di quella, pareggiavano ogni cecità e ogni reità; sì che l'ultimo dei rei di malizia, con l'intelletto nero, con la volontà rossa, con l'appetito bianco e giallo, inordinato, insomma, in tutte le potenze dell'anima, non era più reo

(1) Inf. I 21.
(2) Inf. II 5.
(3) Inf. IV 19 segg. 43 segg.

d'uno spirito magno e d'un parvolo innocente.

La porta dell'inferno era chiusa su tutti, e i piovuti del cielo dominavano oltre Acheronte e nel vestibolo medesimo. Ma il Redentore scrollò col suo ultimo anelito tutto l' inferno e, morto al peccato cioè alla carne, sconquassò la porta, e passò l' Acheronte. D' allora in poi tutti i viventi, che vogliano morire alla morte, possono far quello ch'esso fece: entrar da quella porta e passar l'Acheronte. Ma poichè quell' entrare e quel passare significano morire alla difficoltà o viltà e all' ignoranza originali, e in esse sono incluse tutte le deformità conseguenti al primo peccato, così ogni vivente (s' induce dall'esempio di Dante) può, volendo, prender via per le altre rovine, che sono effetto, come la rottura della porta, della Redenzione medesima, e passar gli altri fiumi che sono la continuazione dell'Acheronte, che sono l' Acheronte con altri nomi. Onde solo dei passatori dell' inferno Caron non lo tragitterà, perchè egli è il barcaiuolo, per così dire, del peccato originale, ossia della seconda morte in genere; e non può egli tragittare chi a questa seconda morte muore, invece di morirne. Gli altri sì, lo tragitteranno, perchè egli il fiume l' ha già passato virtualmente, e non valgono, quindi, contrasti più e diniegbi, quando si sappia ch'egli non lo passò morendo della seconda morte, come l'avrebbe passato se l'avesse tragittato Caron, ma morendo alla se-

conda morte, come lo passò il Cristo, cioè rinascendo e vivendo.

Dante dunque passerà i tre fiumi, trasportato dai loro passatori, i quali non si possono diniegare a un morto alla seconda morte. Ora questa seconda morte si assomma nella difficoltà e ignoranza originali; ma questa difficoltà e ignoranza si specificano in concupiscenza, infermità, malizia, ignoranza (in senso speciale e derivato). Passando i fiumi che rappresentano queste *vulnera naturae*, Dante muore a esse, come passando l'Acheronte muore alla *vulneratio* primitiva. Ora là egli muore alla *vulneratio* originale, per dir così e sebbene paia risibile detto, in due tempi. La sua viltà o infermità o difficoltà muore nel vestibolo, sull'entrare dalla porta disserrata; egli riacquista la discrezione o prudenza, ossia muore alla ignoranza, passando l'Acheronte. Succede così anche nel rimanente del suo viaggio?

VI.

L'incontinenza è, nell'inferno, tra la prima rovina e lo Stige, sino alle mura della città che ha nome Dite. La rovina è, forse, l'entrare stesso; è l'entrare stesso, per chi creda alla virtù dello stile Dantesco, di compiere a poco a poco il suo concetto.

Ma, a ogni modo, Minos, parlando di ampiez-

za d'entrare, segna un nuovo principio dell'inferno, che pur comincia con la porta disserrata. In vero qui comincia l'inferno del peccato attuale; e questo inferno comincia con l'incontinenza, la quale si estende sino a Dite. E l'incontinenza è di due specie; di concupiscibile, o concupiscenza; d'irascibile, o infermità. L'una è connessa con l'altra come causa ad effetto. La lonza è leggera e presta molto, come leggeri sono al vento e trascinati in rapido volo di stornelli e di gru e di colombe i peccatori carnali; ma contro lei vale il farmaco stesso che doveva valere, contro la loro infermità, ai fitti nel fango. E la femmina è, sì, inferma di tutto il corpo, ma diventa via via dolce sirena. Il fiume Stige è, nel gettarsi dal cerchio degli avari, cerchio che è d'incontinenza di concupiscibile, è sì fervido e corrente (bolle e riversa), (1) ma si fa perso e buio e fangoso. Ed è tristo, come tristi sono quelli che nella sua belletta son fitti. (2)

Or come nel proprio ingresso dell'inferno, nel vestibolo, Dante, a conforto di Virgilio, mortifi-

(1) Inf. VII 101 e segg.

(2) Dante sapeva da Servio (Aen. VI 134, 94) che *Styx moerorem significat... a tristitia Styx dicta est.* Sapeva da lui che lo Stige è la continuazione dell'Acheronte, chè trovava al 297 che l'Acheronte getta la sua arena in Cocito, *scilicet per Stygem.* Sapeva anche il perchè della polionimia dell'unico fiume, chè trovava al 295 *qui caret gaudio* (Acheronte è interpretato *caret gaudio*), *sine*

ca la viltà, (1) qui nel cerchio che è primo del peccato attuale e primo dell'incontinenza, cade « come corpo morto ». (2) Ma di pietà, vien meno; di quel sentimento cioè che non prova se non al cominciare, e smette poi e non deve provare nel vestibolo; sì nel limbo, e in alto grado, poichè esso è un gran duolo che gli prende al cuore. E questo sentimento è vivo anche nel cerchio della gola; pur meno che nel precedente, chè non se ne muore già! E tuttavia le parole prime di Dante a Ciacco non sono senza compassione, e le altre sono pur pietose: (3)

> Ciacco il tuo affanno
> mi pesa sì che a lagrimar m'invita.

Sono queste molto simili a quelle di Dante a Francesca: (4)

> Francesca, i tuoi martiri
> al lagrimar mi fanno tristo e pio;

pur meno dolenti; e d'altra parte non si concludono con quella pietà per la quale Dante vien

dubio tristis est. Sapeva, che Cocito è *luctus* (297 e 132), *qui procreatur et morte*. Sapeva, oltre che da Virgilio che ha al 550, *rapidus flammis... torrentibus amnis*, sapeva da Servio che il poeta *per Phlegethonta* (c'e anche la ragione della forma *Flegetonta*) ignem *significat*.

(1) Inf. III 15, 20.

(2) Inf. V 142.

(3) Inf. VI 58.

(4) Inf. V 116 seg.

meno avanti il pianto de' due cognati. Trapassando sulla vanità di quei peccatori e pestando la sozza mescolanza dell' ombra e della pioggia, toccano « un poco la vita futura »; e Dante sa che, dopo il gran dì, quando l' ombre avranno ricoverato il loro corpo, soffriranno ancor più. Nel cerchio degli avari, la pietà di Dante scema, ma non si annulla. Egli esclama subito: (1)

> Ahi giustizia di Dio, tante che stipa
> nuove travaglie e pene...?

E poi, dopo aver veduta meglio la ridda, egli « avea lo cor quasi compunto ». Ma nessun nome è fatto, a nessuna ombra in particolare è volta questa quasi pietà. E qui si tocca della eternità della lor pena e poi della fortuna « che i ben del mondo ha sì tra branche ». (2) E poi si scende « a maggior pièta » (3) e a tanto minor pietà. Chè al peccatore che si fa dinanzi alla barca e dice:

> Vedi che son un che piango;

Dante risponde:

> Con piangere e con lutto,
> spirito maledetto, ti rimani;
> ch' io ti conosco ancor sia lordo tutto.

(1) Inf. VII 19, 36.
(2) ib. 36, 52 segg. 55, 67 segg.
(3) ib. 97.

E il maestro gli grida:

Via costà con gli altri cani!

E Virgilio abbraccia e bacia il discepolo, e ne benedice la madre, lodando il suo sdegno. E trova giusto e conveniente il disìo di Dante, di vedere attuffar nel brago il misero. E si lascia quell' infelice « che in sè medesimo si volgea coi denti » con quelle parole di spregio che assomigliano al « dicerolti molto breve » e al « guarda e passa » del vestibolo: (1)

Quivi il lasciammo, che più non ne narro.

La pietà è diminuita a mano a mano da Francesca a Ciacco e agli avari, finchè avanti a Filippo Argenti è nulla: invece di pietà, sdegno; invece di pietà, gioia: invece di pietà, disprezzo. E tutto questo, sdegno e disprezzo se non gioia, si trova nel vestibolo, mentre nel limbo si prova gran duolo. C'è dunque quasi una posposizione: nell' inferno del peccato originale, prima è lo sdegno e poi la pietà; nella prima parte dell' inferno del peccato attuale, ossia tra l' incontinenza, prima è la pietà e poi lo sdegno: pietà per la concupiscenza, massima nella lussuria, minima nell' avarizia: sdegno, per che cosa? per l' infermità speciale, che è l' inordi-

(1) VIII 31 segg.

nazione dell' irascibile all' arduo. E qui ci troviamo davvero avanti all' arduo, con la nostra interpretazione; poichè i lettori e i critici fissi nell' idea che « color cui vinse l' ira » siano i rei d' ira, chiudono gli occhi e abbassano il capo e recalcitrano.

Io ho già detto che come avarizia è la denominazione della colpa sì degli avari e sì dei prodighi nel cerchio precedente, così nella palude accidia è sì di color cui vinse l'ira, sì dei tristi che hanno mozza la parola e portarono dentro accidioso fummo. Ora dirò come l' infermità dell' irascibile, per cui esso è destituito del suo ordine all' arduo, sia non solo accidia, come è chiaro, ma sia accidia anche dove pare ira e non è. In vero la virtù che è nell' irascibile come in subbietto, è la fortezza. (1) Or la fortezza, come Dante stesso dice, « è arme e freno a moderare l' audacia e la timidità nostra nelle cose che sono corruzione della nostra vita ». (2) Poichè « ciascuna di queste virtù ha due nemici collaterali, cioè vizii, uno in troppo, e un altro in poco », (3) i due nemici collaterali della fortezza sono appunto l' audacia e la timidità. La timidità Dante chiama, nel luogo della Comedia, tristizia o accidia: come chiama

(1) *Summa* 1a 2ae 85, 2.
(2) Conv. IV 17.
(3) ib.

l' audacia? Chè il contrario di quella tristizia la quale è timidità, è l' audacia, e non altro. La chiama « orgoglio ». (1)

> Quei fu al mondo persona orgogliosa:
> bontà non è che sua memoria fregi.

E orgoglio in Dante è il rimpettire e tronfiare e rotare dei colombi, (2) e quel di Serse, a getta re un ponte sul mare, (3) e quel degli Arabi a passar l' Alpe, (4) e quel della gente nuova, (5) e quel che cade, insieme con l'uncino, a Malacoda, appena Virgilio gli ha parlato. (6) Tutte queste volte l'orgoglio è qualche cosa che cade subito, qualche cosa di vano e in sè e nell' effetto. Grazioso è il fatto dei colombi: il loro orgoglio, quella loro pettoruta e fremebonda alterigia, cessa a un tratto per una manata di becchime: beccano queti: a un tratto un sassolino che cade vicino a loro, li fa levar su in un impeto di paura. Non sono davvero forti, i cari colombi, ma orgogliosi o timidi. E passando agli uomini, orgoglio è, dunque, in Dante non tanto a indicare la grandezza del pericolo

(1) Inf. VIII 46.
(2) Purg. II 126.
(3) Purg. XXVIII 72.
(4) Par. VI 49.
(5) Inf. XVI 74.
(6) Inf. XXI 85.

affrontato e dell' impresa assunta, quanto a significare la subita fine d' una vampa improvvisa e vana. Così è di Serse, così degli Arabi, così di Malacoda. E come non della gente nuova? E come non di Filippo Argenti?

Così inteso l' orgoglio è proprio tutt'uno con l' audacia. Nel libro di Tullio, donde prese la violenza e la frode, Dante leggeva un detto di Platone, (1) che « un animo pronto al pericolo, se è spinto da sua cupidità, non dal comun bene, deve avere piuttosto il nome di audacia che di fortezza ». Ora egli dice di Filippo Argenti:

Bontà non è che sua memoria fregi;

e ciò dice subito dopo aver mentovato il suo orgoglio. Non è lecito presumere che il pensiero di Dante sia appunto che quello dello Argenti era orgoglio od audacia per ciò che il suo animo non era spinto dal bene comune, sì che nessun bene di lui si poteva raccontare? Ma un' altra cosa certo il Poeta non ignorava, chè era del maestro di color che sanno e nella Etica la quale Virgilio a Dante dice: Tua. Aristotele, riportato nella Somma, dice che « gli audaci sono prevolanti, e volanti avanti i pericoli; ma quando ci sono dentro, si partono ». (2)

(1) *De off.* I, 19, 63.
(2) *Eth.* III 7; *Summa* 1a 2ae 45, 4.

I forti, dichiara il dottore, i forti invece persistono nel pericolo, perchè nulla d' impreveduto vi provano, anzi vedono il rischio minore di quel che pensavano. E sèguita: « o anche perchè affrontano i pericoli per il bene; il qual volere di bene persevera in essi, per grandi che i pericoli siano; mentre gli audaci li affrontano per la sola estimazione, la quale dà speranza ed esclude il timore »; per la sola estimazione che sia possibile la vittoria. (1) Dal che si raccoglie che l' audacia, non essendo per il bene, finisce subito in viltà.

Or non è tutto ciò in Filippo Argenti? Egli è prevolante: (2)

> Mentre noi correvam la morta gora,
> dinanzi mi si fece un pien di fango,
> e disse: Chi se' tu che vieni anzi ora?

Dopo breve diverbio, (3)

> allora stese al legno ambo le mani...

Fosse per salire o per trarre seco Dante nella palude, l'atto è di audace. Ebbene come risponde, alla spinta di Virgilio, questa ombra che affronta un vivo e un morto e un navicellaio degli abissi nel suo legno?

(1) ib. Art. 44.
(2) Inf. VIII 31 segg.
(3) Inf. VIII 40.

Ma: non risponde. Si toglie giù subito della sua impresa, quale ella fosse. Poi le fangose genti ne fanno strazio; sia questo strazio di sole grida, sia anche di percosse, e con mano e con la testa, col petto e co' piedi (il che non credo); ma sia come sia: che cosa risponde alle grida Filippo Argenti? (1)

> Il fiorentino spirito bizzarro
> in se medesmo si volgea coi denti.

Alle grida risponde così, non certo a uno strazio, se ci fu, manesco. Provatevi a imaginarlo, battuto e addentato e lacerato, che morde sè stesso! per la gran rabbia! mentre ha lì presso su chi sfogare la furia! No, no. Vedete tanti di quei fangosi in gruppo che urlano e beffano e ridono, correndo verso lui, che non aveva detto il nome: A Filippo Argenti! a Filippo Argenti! Esso si rode, si morde. Perchè gridano quelli? perchè si morde esso? Perchè è stato vile prima, gridano; e perchè è vile ora, si morde. L'audacia che era stata grande avanti il pericolo creduto lieve, era sbollita subito avanti Virgilio, e non si mostra più avanti le fangose genti. (2) Con

(1) ib. 62 seg.

(2) B. da Buti: « E dice l'autore che li altri spiriti gridavano contra costui, e concordavano a gittarli del loto, et attuffarlo, e sommergerlo nel palude ». Dante non ci narra come poi l'attuffassero: più non ne narra. E lascia la narrazione appunto quando il tuffo non era

tutta la sua furia, non si slancia contro gli assalitori e gridatori e beffeggiatori. E poi? Dante più non ne narra; ma il pericolo in cui l'orgoglioso si trova e le percosse che riceve o riceverà, non avranno potere di rendergli la sua audacia, chè, a destar l' audacia, occorre l' ira, e l'ira non sorge, per lesioni, se non c'è qualche speranza di vendetta. È dottrina della Somma e di Aristotele. (1) L' Argenti rassomiglierà ai tristi, perchè tristizia nasce e non ira, quando non c' è quella speranza: (2) ai tristi, ai quali gli audaci assomigliano in un' altra cosa: nel tremore; sebbene nei primi avvenga per il correre del sangue alle parti basse e nei secondi per il suo affluire al cuore. (3) A ogni modo pensiamo che l'audacia è tanto contraria, quanto è la timidità, alla fortezza, e che l'audace è un non forte, un vile, come il timido; e ripensiamo che il vizio di Filippo Argenti è quello de' colombi che fanno la rota, e poi per un po' di contrasto s'impaurano e volano su rombando.

ancor dato. Lo « strazio » è per me « la baia ». L'Ottimo pare intenda così. « Discrive l'autore come fu contento dello strazio, che fu fatto di quello spirito, e ivi palesò il nome suo ». Ivi, cioè nelle grida: e lo strazio era dunque di grida.

(1) *Summa* 1a 2ae 45, 4.

(2) ib. 46, 1.

(3) ib. 45, 4.

VII.

Difficile è sbarbare le quercie secolari, quando tutta la roccia vien via con loro.

Si dice: Color cui vinse l'ira, sono certamente rei d'ira, checchè s' argomenti. Bene. Vedendo la moltitudine degli Ebrei schiamazzare e prendere in mano le pietre per lapidare Moisè ed Aronne, chi non direbbe che sono rei d'ira? (1) Vedendo le donne troiane furiose *(actae furore)* inalzare insieme un alto grido e prendere il fuoco di su l' are e ardere le navi; chi non direbbe che sono ree d' ira? (2) E no: a questi e a quelli dispiacque il bene, la gloria, la terra promessa: sono rei d' accidia, come afferma Dante, ponendo gli uni e le altre, sebbene pure schiamazzassero e prendessero in mano fiaccole e pietre, ad esempio appunto d'accidia. (3) Chè l'accidia è definita, in quel canto, negligenza e indugio messo per tepidezza in *ben fare*. Qual peccato è di Filippo Argenti, di cui si dice che

> bontà non è che sua memoria fregi?

Non è quello stesso dei gran re che staranno come porci in brago, lasciando di sè disprezzo?

(1) Num. XIV: *Cumque clamaret omnis multitudo* etc.
(2) Aen. V 659 segg.
(3) Purg. XVIII 133 segg.

Perchè questo accenno alla memoria lasciata dai peccatori della palude? Come mai consuona così perfettamente con ciò che Dante dice della turba troiana che

sè stessa a vita senza gloria offerse?

Il Poeta dice che il medesimo castigo nello inferno e la stessa cattiva memoria nel mondo aspetta sì quelli che in vita dormirono e sì quelli che sembravano anche troppo desti: gridarono, s'atteggiarono, si pompeggiarono; e non fecero nulla di buono. I gran regi? Già, grandi furono: molte parole e fatti pochi, gran gesti e punte gesta. Reo d'ira Filippo Argenti e i rissosi del pantano? Ma dunque, per Dante, l'ira è sempre senza ingiuria? Perchè costoro non sono colpevoli di malizia, della quale ingiuria è il fine: sono di qua non di là della città roggia. Sempre senza ingiuria? Così fatta che l'ingiuria ne è sempre esclusa?

Dicono: di là degli spaldi, sarà punita l'ira con ingiuria; qui è l'ira senza ingiuria. Già: di qua anche la lussuria senza il suo atto o abito proprio? e così gli altri peccati d'incontinenza? Perchè l'ingiuria, ingiuria per ingiuria cioè vendetta, è il proprio fine dell'ira, come il piacer carnale è della lussuria, e la ricchezza che mal si tiene o mal si spende, dell'avarizia.

Un'ira senza ingiuria sarebbe come una lus-

suria senza piacer carnale e come una avarizia senza mal dare o senza mal tenere. Diranno: un'ira senza altra ingiuria che meditata e non fatta. Già: come una colpa della gola senz' altro stravizio che pensato e disegnato: colpa da poverini, e non da Ciacchi. Ma via: l' ira che medita ma non fa l' ingiuria, non è ira. L' ira è pronta, è subitanea, è pazza. Dice S. Tommaso che tristizia, non ira, si forma nel cuore di chi la vendetta non ispera. (1) E a ogni modo veniale è l' ira che non si conduce ad effetto. (2) È un movimento cattivo seguito da un buono.

Ma diranno ancora: le genti fangose stanno con sembiante offeso e si percotono (3)

> non pur con mano,
> ma con la testa e col petto e co' piedi.
> troncandosi coi denti a brano a brano.

E poi fanno strazio (qual che sia) di Filippo Argenti, e gridano e s'avventano contro lui. Come non fanno ingiuria costoro cui vinse l'ira?

Fanno, ma non fecero. Sarebbero, se ingiuria avessero fatta, puniti dove è punita la malizia che ha l' ingiuria per fine: ripeto. E se si fossero troncati coi denti in vita, sarebbero, per esempio, nella riviera di sangue o più giù. Si

(1) *Summa* 2a 2ae 138, 3.
(2) *Summa* 1a 2ae 46, 1.
(3) Inf. VII. 111 segg.

troncano dunque, coi denti; non si troncarono. Ed è poi così certo che tronchino altrui, e non sè stessi? A ogni modo sarebbe stata ingiuria, se in vita fosse avvenuta, anche contro sè. Il fatto è che in vita contro la giustizia non operarono, almeno direttamente: incontinenti sono, non maliziosi o felli o ingiusti. E dunque quel percotersi e troncarsi è la figurazione della loro colpa, non la ripetizione; è la figurazione, quale la rapina del vento e lo strosciar della pioggia e il rotolar massi. Ora, per quanto si muovano e si agitino, sono nel pantano, nel brago, nella belletta, che è impeditiva e vischiosa e lenta: ozio e accidia. Una differenza è certo tra quelli che vi son fitti e quelli che vi si percotono; ma non tale che il pantano, dove sono gli uni e gli altri, valga per gli uni e non per gli altri. Ora se, come non c'è dubbio, il pantano che lega e tien fitti, simboleggia il difetto di fortezza; se il brago dove stanno i porci, significa il manco di magnanimità, che è tutt' uno con la fortezza; il pantano o brago vale a sottrarre anche nei rissosi e clamorosi qualche cosa a quei loro atti e fatti, sì che non s' interpretino come di forti. Questo qualche cosa è ciò che manca alla audacia o all'orgoglio, per essere magnanimità o fortezza; mentre è invece assurdo pensare che caratterizzi il peccato dell' ira veloce e speditiva. Nè si dica che ben può significare l' ira, come si disse prima, che medita la ven-

detta e non la fa. Come, anche ammettendo che quella si possa chiamare ira, come Dante che già degli altri peccati capitali ha data la figurazione etica precisa e intiera e generale, così, per esempio, da tradurre tanto chiaramente nel quarto cerchio e nel quinto il detto del mistico « che l'accidia dà all'anima dolore, e l'avarizia, fatica »; (1) così per esempio, da porre nel medesimo cerchio, in balìa del medesimo vento la vinta da un punto e la legislatrice del vizio; qui l' ira significherebbe in una sua forma secondaria e imperfetta? Qual definizione potremmo noi raccoglierne? Questa: l' ira è quel peccato per cui non si lascia buona memoria di sè. Questa: l' ira è quel peccato per cui si medita la vendetta e non si fa. Ma tutto è piano e ragionevole, se diciamo: L'accidia è quel peccato per cui non si lascia alcuna buona memoria di sè; ed è, questo peccato, non solo dei timidi e dei lenti, ma di tanti altri audaci e biz-

(1) Hugo de S. Vict. *All. in N. T. II, 5* « *Acedia igitur animae dolorem facit, avaritia laborem, quia illa per tristitiam afficit, ista per varia desideria scindens in laboriosos conatus extendit* ». Altro da lui ha preso Dante, e anche, forse, la doppia manifestazione dell' accidia che è definita « tedio dell'anima... quando ella, perduto il suo bene, rimane solitaria e abbandonata e si muta *sibi ipsi* (in sè medesimo) in amaritudine e dolore ». Dolore è quello dei tristi, amaritudine quella dei rissosi. Non pare? E ciò non esclude l'equazione filosofica di accidia uguale a difetto di fortezza.

zarri e orgogliosi, che paiono il contrario dei primi e su per giù sono tali e quali.

Ma Dante dice: color cui vinse l'ira. Dice: ira, ira, ira. Dunque è ira, quella del quinto cerchio, checchè si sofistichi e si sottilizzi: ira e non altro.

E allora anche Virgilio, il quale sta coi parvoli innocenti e fuori che le tre virtù sante ebbe tutte le altre, anche Virgilio è reo d'ira, e dovrebbe rissare e percotere o percotersi nel pantano? Egli in vero dice: (1)

> Tu perch'io m'*adiri*
> non sbigottir, ch'io vincerò la prova.

E se *adirarsi* a qualcuno non paia essere quel che accendersi d'ira o usare ira, ecco che Virgilio si spiega meglio: (2)

> la città dolente
> u' non potemo entrare omai senz' *ira*.

E non è ira quella di Dante, quando dice a Filippo Argenti: (3)

> Con piangere e con lutto,
> spirito maledetto ti rimani?

Virgilio, per quest' atto, lo chiama: Alma *sdegnosa*. E non è ira quella del Maestro quando

(1) Inf. VIII 121.
(2) Inf. IX 32 seg.
(3) Inf. VIII 37 seg.

dice: Via costà con gli altri cani? E se il *disdegno* (1) de' diavoli che parlano «stizzosamente» è ira o giù di lì, come non è ira quella del Messo del cielo? Dice di lui Dante: (2)

Ahi quanto mi parea pien di *disdegno*!

E non suonano ira le sue parole ai cacciati del cielo? Nel brago dunque e Dante e Virgilio e questo Messo, di cui le irose parole sono dette sante? Nel brago anche Dio? Non ha ira anche Dio? (3) E si fa dolce nel suo segreto, quest'ira, che si esercita contro ognuno che venga all'Acheronte. E questo sarebbe il suo proprio peccato, chè si dice spesso che fa vendetta, che è il fine dell'ira; (4) e non mai che egli sia superbo, invido, accidioso e via dicendo. Ma no. Ira non è sempre nome d'un peccato, nè sempre è cattiva; tanto è vero che beati chiama l'angelo non quelli senz'ira, ma quelli che son *senz'ira mala*. (5) Il fatto è che vi è ira (6) passione dell'anima e ira vizio. Bene: le passioni dell'anima « in quanto sono fuor dell'ordine

(1) ib. 88, 83.
(2) Inf. IX 88.
(3) Per limitarci, cfr. Inf. XI 74, Purg. XX 96, Inf. III 122.
(4) Per esempio, Inf. XIV 16: « O vendetta di Dio! »
(5) Purg. XVII 68 seg.
(6) Per esempio, *Summa* 1a 2ae 23, 3: *Ira est quaedam passio animae.*

della ragione inchinano al peccato; in quanto sono ordinate dalla ragione, appartengono a virtù ». (1) Vi è dunque un'ira passione la quale inchina ora al peccato, ora alla virtù.

Su questo era dissenso tra il Peripato e la Stoa. Il dissenso è detto da S. Tommaso più di parole che di sostanza. (2) Così pensa Dante, il quale non si lascia persuadere da Seneca stoico, del quale conosce, o interi o per estratti, i libri *de ira,* e segue Aristotele, pur prendendo anche dall' altro, convinto che non si tratti se non d' una differenza *secundum vocem.*

Ora ecco la dottrina di Aristotele: (3) « Abiti sono quelli per i quali intorno a queste cose (ira, timore, odio etc.) ci comportiamo bene o male, come per l'escandescenza: che se ciò facciamo con ismodata iracondia, noi pecchiamo intorno all' ira; se in ciò che conviene non siamo commossi d' ira, così ancora pecchiamo intorno all'ira. Il giusto mezzo è dunque che non ci commoviamo smodatamente, nè siamo al tutto lontani d' ogni commovimento ».

Ognun vede che qui, in mezzo al soverchio

(1) *Summa* 1a 2ae 24, 2.

(2) ib. *Stoici dixerunt, omnes passiones esse malas: Peripatetici vero dixerunt, passiones moderatas esse bonas. Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret.*

(3) *Magn. Mor.* I 7, 3.

e al difetto, c'è un' ira che s' ha a chiamar buona, e che non è un vizio, ma una passione. Il dissidio tra Peripatetici e Stoici è tutto su questa parola, a detta di S. Tommaso: gli Stoici non riconoscono passione buona e quindi affermano che i Peripatetici mettono come virtù un vizio. Ma Dante è con S. Tommaso, poichè ammette un' ira di Virgilio e di sè e del Messo, buona, e un' ira persino di Dio, sebben *metaphorice,* e una vendetta di lui. E si vede chiaramente che egli pone tra quelli che si commuovono smodatamente, ciò sono i rissosi, e tra quelli lontani d'ogni commovimento, vale a dire i fitti nel fango, sè stesso e Virgilio e il Messo del cielo i quali hanno un giusto mezzo d' ira. E quelli sono incontinenti d' ira, come quelli del cerchio precedente sono incontinenti dell' amor delle ricchezze: dismisurati dunque. E questa espressione « incontinente d' ira » è di Aristotele e della Somma, a ogni tratto, invece che « incontinente d' irascibile »; e non significa proprio, nella Somma, colpevole del quinto peccato capitale; ma incontinente di quella passione dell' anima che è detta ira: incontinente della passione, non del vizio. (1) Si tratta dunque di sapere se qui, in questo canto, incontinente della passione ira vuol dire reo del peccato o del vizio d' ira, o altrimenti.

(1) Per esempio, *Summa* 1a 2ae 77, 2; 78, 4; 2a 2ae 53, 6; 156, 4 etc.

I peripatetici la passione d' ira chiamavano « cote della fortezza ». (1) Dicevano che d'uno, se preso d' ira, molto più veemente era l' impeto e contro il nemico esterno e contro il cattivo cittadino. Dicevano che combattere per le leggi, per la libertà, per la patria, non si può fortemente, se dall' ira non è scaldata e arroventata la fortezza. Dietro loro S. Gregorio chiamava l' ira « strumento della virtù », aggiungendo che l' ira non deve essere della mente la padrona ma l' ancella; (2) un' ancella pronta sempre ai suoi servigi e che quindi sempre stia a tergo. La passione dell' ira, dice S. Tommaso, è utile, come pur tutti i movimenti dell' appetito sensitivo, a ciò che l' uomo più prontamente eseguisca quel che la ragione detta. E dice S. Tommaso che lodevole è questa passione dell' appetito sensitivo, lodevole l' appetito d'ira, « se qualcuno appetisce, che secondo l'ordine della ragione si faccia vendetta (giustizia); e questa si chiama *ira per zelum* ». (3)

Ora ognun vede che lo sdegno di Dante contro il pien di fango è questa *ira per zelum*. « Con piangere e con lutto » esclama egli, ri-

(1) Cic. Tusc. IV 19. 43. Qui Cicerone, giocando sulle parole, come egli riprova l'opinione degli Aristotelici, quest'ira la chiama *iracundia*, che è veramente vizio.

(2) *Summa* 2a 2ae 158, 1.

(3) ib. 2.

mani a scontare la tua pena, che è su te giusta vendetta. Ognun vede che l'ira, a cui si dispone Virgilio, è quell'ira utile a più prontamente eseguire ciò che la ragione detta, è quell'ira che è strumento della virtù, è quell'ira che rende più veemente l'impeto contro gli avversari.

Ma quell'ira è uno strumento della virtù, non è una virtù; poichè è una passione, ripeto. Quale è la virtù di cui è strumento? Quella di cui è cote, secondo i Peripatetici; quella di cui è arme e sprone, secondo Dante: la fortezza o magnanimità, che per quella si accende. Ebbene, come si sostituisce al nome della passione, contenuta ne' suoi modi, il nome della virtù, che per quella si esercita; così si deve sostituire al nome della passione, quando è dismisurata, quando non ubbidisce alla ragione, quando non è freno nè sprone, il nome del vizio, cioè dei due vizi collaterali, che per quella dismisura si formano. E questi sono audacia e timidità, oppure, orgoglio e tristizia.

Fortezza è la virtù di Dante quando inveisce contro il fangoso; fortezza, quella di Virgilio e del Messo; chè a fortezza pertiene stare contro qualunque ostacolo; (1) a fortezza spetta conservare tutto l'ordine della giustizia. (2) Tutto in questo episodio parla di fortezza. E non

(1) *Summa* 2a 2ae 123, 2.
(2) ib. 12.

voglio tacerne un esempio, atto singolarmente a darci un' idea dello stile drammatico e allegorico del poeta. Dice Virgilio a Dante spaurito e scoraggiato: (1)

> Ma qui m'attendi; e lo spirito lasso
> conforta e ciba di speranza buona...

C' è il senso ovvio delle parole, ma c' è anche un senso dottrinale; c' è l' eco di questa asserzione di Aristotele: « il forte è di buona speranza ». (2) Si tratta di fortezza da una parte e di audacia e timidità dall' altra, aggirantisi, tutte e tre, intorno alla passione dell' ira; poichè la prima ne è animata all' azione per la giustizia, e le altre due, per eccesso di quella o per difetto, riescono al contrario della fortezza cioè al contrario dell' azione, cioè all' infermità.

La fortezza è necessaria a conservare l'ordine della giustizia. Di questo uso di tal virtù dà prova Dante sdegnando il pien di fango, e assentendo alla sua pena, e lodandone Dio, giusto giudice: (3)

> Dopo ciò poco vidi quello strazio
> far di costui alle fangose genti
> che Dio ancor ne lodo e ne ringrazio.

(1) Inf. VIII 106 segg.

(2) *Summa* 2a 2ae 123, 9: *Philosophus dicit... quod fortis est bonae spei.*

(3) Inf. VIII 58 segg.

E Virgilio porge di ciò altissimo encomio a Dante, ed esso medesimo, e col suo sospingere l'audace od orgoglioso e col suo approvare Dante, dà esempio della medesima virtù. La pietà, che in tutti e due è stata massima nel limbo e grande nel secondo cerchio ed è diminuita nel terzo e nel quarto s' è fatta quasi nulla, qui non si mostra più. Il disprezzo che Virgilio consiglia e Dante adempie contro gli sciaurati del vestibolo, qui diventa, a giudicare umanamente, crudele. Ora quale è la propria ragione di questo ordine di fatti? Che non è tale da avere la sola spiegazione nel sentimento e nel compatire dell' uomo. C' è, per esempio, dalla lussuria all' avarizia un digradare di pietà che risponde, è vero, non solo al sentimento di Dante, ma al nostro; e tuttavia quel digradare risponde anche all'ordine classico dei peccati capitali. Quale, la propria ragione di quel fatto? Perchè approvare, sancire, lodare la giustizia, di Dio particolarmente per gl'ignavi, per gli avari e massime per gl' *infirmi* del brago? (1) C' è una ragione dottrinale, oltre la ragione del sentimento? Chè si tratta proprio di questo fatto: riconoscere la giustizia di Dio nella pena di

(1) Il lettore tenga poi presente ciò che intorno all' Argenti scrissi nella Minerva oscura. Dante s' è qui ispirato al Palinuro Virgiliano che *iniussus* (Aen. VI 375) vorrebbe passar lo Stige. Così l'Argenti; *iniussus*, perchè, analogamente agl' ignavi, *giustizia* lo sdegna.

questi peccatori più marcatamente che in quella di altri. Dice Virgilio degl' ignavi: (1)

> Misericordia e giustizia gli sdegna:
> non ragioniam di lor, ma guarda e passa.

Dice degli avari: (2)

> In eterno verranno alli due cozzi...

E prima Dante e poi Virgilio ributtano il pien di fango nel suo fango e nella sua pena: Rimani! Via costà! Di più Flegias, il barcaiuolo dello Stige, è colui che grida nell' inferno Virgiliano: Imparate *giustizia!* Di più gli avari e prodighi sono concepiti come tali che si siano affannati e « rabbuffati » per contrastare alla « ministra e duce » che permuta li ben vani: ella ha un occulto *giudizio,* ella *giudica.* (3) Già notai come il mal tenere è principio d' ingiustizia; chè non può alcuno abbondare senza che ad altri manchi. Dice Dante altrove (4) che nell' avvenimento delle ricchezze « nulla distributiva giustizia risplende ». All' ingresso di questo cerchio è Pluto, che è detto maledetto lupo e il gran nemico; che è perciò l'avarizia, o meglio cupidità, in quanto riesce a mala volontà,

(1) Inf. III 58 seg.
(2) Inf. VII 55.
(3) Inf. VII 61 segg. 83, 86.
(4) Conv. IV 11.

cioè a ingiuria. E gl' ignavi, poichè non operarono, furono, sì, privi di ogni virtù, ma specialmente di quella a cui le altre virtù concludono: della giustizia; come della prudenza, che le altre virtù conduce, furono privi quelli del limbo. Tutte queste osservazioni portano a riconoscere che la giustizia c' entra nel disprezzo mostrato contro questi dannati e da Virgilio e da Dante.

Si ricorda e si loda, insomma, la giustizia di Dio a proposito di loro, più che d'altri, perchè nella giustizia in qualche modo offesero. Ma gli ignavi sono nell' inferno del peccato originale, e non peccarono attualmente; ma gli avari e i fangosi sono incontinenti e non maliziosi o ingiusti. Bene; ma gl' ignavi rappresentano la mancanza di « giustizia originale »; ma gli avari sono rei della colpa media tra l' incontinenza e la ingiustizia; ma color cui vinse l' ira e i fitti nel fango ebbero i due vizi contrari alla fortezza, la quale è la virtù che è utile alla giustizia.

VIII.

La fortezza dei due viatori dell' oltremondo ha qui campo di manifestarsi come non altrove. C' è una città dalle mura di ferro rovente. Sulla porta più di mille caduti dal cielo, pieni di stizza e di sdegno. La porta si chiude sul loro petto. Qui è l'arduo veramente: quello con-

ramente umana. Aristotele, (1) riportato nella Somma, (2) numera cinque modi di fortezza non vera. Lasciando i due ultimi, forte alcun può sembrare piuttosto che essere, se si volge a ciò che è difficile come se difficile non sia. Virgilio in vero si rivolge sulle prime ai diavoli, come se altro con loro non occorresse se non ciò che gli bastò con Minos, con Pluto, con Flegias, e gli basterà poi coi Centauri e Gerione e Anteo. (3)

> E il savio mio maestro fece segno
> di voler lor parlar segretamente.

Ma i diavoli vogliono trattener lui e rimandar Dante: e poi si richiudono. Che fa e dice e pensa Virgilio? Per tre guise succede che alcuno sembri forte e non sia: per ignoranza, quand'egli non percepisce la grandezza del pericolo; per avere egli buona speranza di vincere il pericolo, quand'egli abbia sperimentato d'esserne sovente scampato: per una cotale scienza e arte, come accade nei guerrieri, che, per la perizia delle armi e l'esercizio, non stimano gravi i pericoli della guerra, credendo di potersi difendere contro loro mediante loro arte. E così Virgilio dice che vincerà la prova, con-

(1) *Eth.* III 8. *Magn. Mor.* I 20; *Mor. Eud.* III 1.
(2) *Summa* 2a 2ae 123, 1.
(3) Inf. VIII 66 seg.

tro ogni difensione dei diavoli, mentre il fatto mostra che da sè non avrebbe vinto; e d'altra parte non prevede il pericolo del Gorgon che, senza il suo subito accorgimento, avrebbe, sì, tolto il passo a Dante. E conforta Dante ad aver buona speranza; ed esso medesimo ricorda d' aver fatto quella strada e accenna a un' arte, che è appunto la magica: (1)

> vero è ch' altra fiata quaggiù fui
> congiurato da quella Eriton cruda,
> che richiamava l' ombre a' corpi sui.

Non mi par dubbio che il Poeta delinei negli atti e nelle parole di Virgilio questa sorta di fortezza apparente; con questo, che non tanto egli la giudica apparente e non vera, quanto inferiore e non somma. Chè egli conosce una nobiltà (che è la perfezione della virtù conveniente alle singole età), la nobiltà, « divina cosa » cui quelli che hanno « sono quasi Dei ». Invero « come uomini sono vilissimi e bestiali, così uomini sono nobilissimi e divini. E ciò prova Aristotele nel settimo dell' Etica per lo testo d' Omero... » (2) Il passo d' Aristotele è quello donde il Poeta ricavò la triplice disposizione che il ciel non vuole: malizia, incontinenza e bestialità, intesa a modo suo più forse che

(1) Inf. IX 22 segg.
(2) Conv. IV 20

del filosofo. Egli lesse dunque: « Alla bestialità converrà dire che s' opponga la virtù sovrumana, eroica in certo modo e divina; come Omero ha indotto Priamo a dir di Ettore, perchè era assai forte (buono): E' non pareva essere figlio d' uomo mortale, sì di un Dio ». (1)

E qui ci vuole uno la cui fortezza sia eroica, e che possa chiamarsi nobilissimo e divino: il che dà alla fortezza o nobiltà di Virgilio il carattere di minore e non di falsa. Ci vuole uno che abbia veramente esperimentato il pericolo. E con questo, bisogna che si trovi nella condizione di Virgilio, per poter scendere e sia quindi « del primo grado » anch'esso, poichè quelli, sebben di rado, fanno quel cammino del basso inferno. Inoltre deve essere tale che, essendo pur esso che vince la punga, Virgilio possa ragionevolmente aver detto: « Pur a noi converrà vincere ».

Ed ecco viene l'aspettato. Pare un vento impetuoso. Tutti quei clamorosi e rissosi colpevoli contro fortezza, perchè audaci, perchè, diremmo noi, spacconi, fuggono a lui, calmo e sicuro, davanti e fanno groppo di sè. « Al passo » egli passa Stige « con le piante asciutte ». Egli è, a questi segni, il veramente forte.

E qui la riprova ch' egli è del limbo. Ecco. L'offende l'aer grasso. Mena innanzi spesso l'una

(1) *Eth.* VII 1.

mano. Parea stanco solo di quell'angoscia. Ebbene? Ricordiamo: quelli del limbo sono « sol di tanto offesi » che desiderano l'alto sole senza sperarlo, (1) e sono in luogo tristo « di tenebre solo ». (2) Dell' angoscie infernali essi non conoscono che l' aer grasso.

È del limbo dunque. Or chi può essere tra gli spiriti magni del limbo questo supremamente forte? questo di cui Dante dice: (3)

> Ben m'accorsi ch'egli era del ciel messo?

questo per cui Dante si volge al maestro, per dirgli alcunchè?

> E quei fe segno
> ch'io stessi cheto ed inchinassi ad esso.

Nel limbo, sopra il verde smalto, vide Dante molti spiriti magni. Di questi prima Elettra madre di Dardano e dei Dardanidi: prima Elettra con molti compagni, (4)

> tra' quai *conobbe* ed Ettore ed Enea.

Di nessun altro egli dice, d' averlo conosciuto; sì, veduto. Conobbe soli questi due e Cesare.

(1) Inf. IV 42 cfr. Purg. III 41 seg. VII 26.
(2) Purg. VII 28.
(3) Inf. IX 85 segg.
(4) Inf. IV 122.

È impossibile non ricordare a questo punto che a provare che il popolo Romano ha diritto all'impero, perchè è il nobilissimo dei popoli, e che è tale perchè il suo padre fu il nobilissimo degli eroi; prima di recare le prove della sua nobiltà ereditaria e di parlare, a ciò, anche dell'avola vetustissima, Elettra; Dante, a dimostrare la nobiltà propria di Enea, dice: (1) « S'ha da ascoltare lo stesso (Virgilio) nel sesto. Quivi, parlando di Miseno morto, che era stato ministro d' Ettore in guerra e, dopo la morte d'Ettore, s'era dato come ministro a Enea, dice esso Miseno *non inferiora sequutum*, facendo comparazione di Enea a Ettore cui sopra tutti Omero glorifica... » In quel terzetto è tutto questo pensiero. Ed egli pone primi tra gli spiriti magni i fondatori dell' impero, dall'*avia vetustissima* a Cesare; e dice d'aver conosciuto Ettore ed Enea, nonchè Cesare, perchè sono gli eroi dell'Eneide, e l'Eneide egli la sa tutta quanta. E l' Eneide è come il Vangelo profano del suo poema; e il suo eroe è messo insieme a San Paolo, quale esempio d'uomo che corruttibile ancora andasse ad immortale secolo. (2) Questo Dante crede sulla parola di Virgilio: Tu dici. Or dunque poichè questo messo è del limbo, e perchè Dante s' accorge bene di lui e

(1) *De Mon.* II 3.
(2) Inf. II 13 segg.

si rivolge subito a Virgilio per dirgli qualche cosa riguardo, certo, a questo suo essersi accorto di lui, noi possiamo facilmente indurci a credere che sia appunto Enea. Enea ha fatto quel cammino nelle condizioni proprie di Dante, ossia di corruttibile ancora; e non in quelle di Virgilio puro spirito; perciò ha intera esperienza. Inoltre nessuno meglio di lui può attraversare con le piante asciutte la palude dei due vizi collaterali alla fortezza. Dante in vero lui, sulla fede di Virgilio, dichiara sopra tutti fornito, oltre che del freno che si chiama temperanza, anche dello sprone che si chiama fortezza: (1) di quella che egli altrove dice « arme e freno a moderare l'audacia e la timidità nostra »; (2) di quello spronare per il quale « Enea sostenne solo con Sibilla a entrare nello inferno, contro tanti pericoli ». Ciò spiega, come egli passi la palude dell' *infirmitas*, e come i finti audaci si abbichino qua e là, come rane, fuggendo da lui. Ma c' è di più: egli apre la porta. La porta chiusa è quella della malizia che ha per fine l'ingiuria, ossia della ingiustizia. Ebbene come la palude dei vizi contrari a fortezza, è passata al passo con le piante asciutte da un supremamente forte, così la porta chiusa dei peccati contrari a giustizia, deve essere disserrata da

(1) Conv. IV 26.
(2) Conv. IV 17.

un supremamente giusto. E questi è Enea. Dante cita le parole di Ilioneo: (1) Re nostro era Enea, di cui nessun altro fu più giusto... » E Virgilio dice a lui, sul primo mostrarsi: (2)

> Poeta fui, e cantai di quel giusto
> figliuol d'Anchise...

Enea è il giusto, per eccellenza: pensa Dante. Ed è invero il padre dell'alma Roma e di suo impero; (3) dell'impero che è la perfezione della vita attiva o civile, quando Cesare siede nella sella. E la giustizia è la virtù che assomma le altre, con il cui uso si ottiene la beatitudine buona, se non ottima. E così Virgilio s'annunzia come il poeta dell'eroe giusto e padre dell'impero; quasi dicesse il poeta dell' attività o civiltà umana. E così Dante esce in quei ricordi così intempestivi, come sembrano, del successor di Piero e del papale ammanto. Al cantor della vita attiva Dante, *a voler dir lo vero,* con la modestia del discepolo, col rispetto all' infelice, soggiunge: la qual vita attiva o civile è preparazione all'altra, alla contemplativa o spirituale. Nè a caso è ricordato con Enea, Paolo: il primo scese agl' inferi, l' altro salì ai cieli; l' uno per la giustizia, che assomma le virtù cardinali,

(1) De Mon. II 3.
(2) Inf. I 73.
(3) Inf. II 20.

l'altro per la fede, che assomma le virtù sante; l'uno per il cammino del mondo, l'altro per quello di Deo. Ma basti per ora. Tuttavia chiediamo a Dante un altro perchè. Perchè quelli « del primo grado », quelli che senza speme vivono in desìo, fanno, di rado bensì, ma qualche volta fanno, il cammino per il quale va Virgilio? Si muovono, cioè, per l'inferno, al contrario degli altri dannati, che sono confinati nel luogo della lor pena? Discendono per li cerchi dell' incontinenza ed entrano dalla porta della malizia e giungono infino all' ultimo dei tre cerchietti? Hanno, cioè, il passo per tutti i cerchi del peccato attuale? Risponde, per ora, il poeta: Perchè essi non si vestirono le tre virtù teologali, ma (1)

senza vizio
conobber l'altre e seguir tutte quante.

Ebbero, cioè, le virtù contrarie alle tre disposizioni.

Ora dal limbo scende, come vento impetuoso, alcuno, « passando per li cerchi senza scorta »; per li cerchi dell' incontinenza di concupiscibile. Come non è questi il modello che Dante pone, di temperanza, anche dove quel personaggio non ha attinenza così grande con l' argomento del libro, che è il Convivio? Dove dice:

(1) Purg. VII 34 segg.

« Quanto raffrenare (cioè l' uso del freno che dicesi temperanza) fu quello, quando avendo ricevuto da Dido tanto di piacere, quanto di sotto nel settimo trattato si dirà, e usando con essa tanto di dilettazione, elli si partì, per seguire onesta e laudabile via e fruttuosa, come nel quarto dell' Eneide è scritto! ». E poi lo pone a modello di fortezza, dicendo: « Quanto spronar fu quello, quando esso Enea sostenne solo con Sibilla a entrare nello Inferno... contro a tanti pericoli, come nel sesto della detta storia si dimostra! ». In quel « senza scorta » chi non vede sottinteso il pensiero « nemmeno con Sibilla questa volta, ma solo affatto? » Se era modello di fortezza entrando solo con Sibilla, chi non vede che il poeta qui lo presenta solo affatto, senza scorta, senza la sua scorta, perchè ne vuol fare l'esempio della fortezza assoluta? Chi non vede? I ciechi, o quelli che chiudono gli occhi, per non vedere la fiammolina della lucerna ch' altri accenda. Ma ognuno deve vedere, col ricordo dell' Acheronte, col ricordo dell' alto sonno che è un alto passo e somiglia al passo della selva la quale è una riviera; col ricordo che passar l'Acheronte è morir la morte da esso fiume significata; deve vedere che passar lo Stige, passarlo al passo, con le piante asciutte, vale aver morta la morte significata da esso fiume: la morte dei vizi collaterali alla fortezza. E qui abbiamo una gradazione innegabile. Vir-

gilio e Dante lo passano sulla barca di Flegias: il Messo a piedi, al modo che e Virgilio e Dante passano il fiumicello del limbo come terra dura. (1) Quel fiumicello significa appunto scienza o ignoranza, secondo chi lo passa o no. È ignoranza per gl'ignoranti che non lo possono passare; è scienza per chi sa, a cui è terra dura. Così Acheronte e Stige sono morte e vita: morte, lo Stige per esempio, ai non forti, vita ai forti. E i non forti non possono andar oltre, e i forti sì. Ora poichè quelli del limbo sono corporalmente morti e Dante è corporalmente vivo, si dovrebbe attendere il solito divario tra il vivo e i morti. Ma no. Dante fa la questione se quelli del limbo possano o no scendere nell' inferno basso, passare per i cerchi, scendere dalle rovine, entrar dalle porte che gli avversari chiudono, passare i fiumi che solo a certe condizioni si passano; ed ha risposta, che sì, possono. Dunque quelli del limbo sono eccettuati, e, fuori che per il primo passo, per quello d'Acheronte, essi scendono ed entrano e passano alle condizioni de' corporalmente vivi. E ho detto il perchè: perchè ebbero le virtù opposte alle tre disposizioni, cioè la vita opposta a quelle tre morti. Mancò loro solo la vita opposta alla morte dell' Acheronte. Ma questa morte comprende tutte le altre morti: la mancanza di bat-

(1) Inf. IV 108 segg.

tesimo involve tutto il peccato, tutta la tenebra, tutta la morte. E così? Così Catone dirà di Marzia che (1) « di là del mal fiume dimora »; misticamente dimora, mentre, localmente, dimora di qua, di qua dell' Acheronte, non di là. Chè quelli del limbo sono morti della seconda morte, della morte totale, perchè non adorarono debitamente Dio; morti delle *vulneratio;* e sono nel tempo stesso vivi delle altre morti, vivi delle tre disposizioni, vivi delle quattro ferite, perchè ebbero le quattro virtù.

La nobiltà o virtù o fortezza eroica o divina del Messo vale ad aprire la porta di Dite, cioè la porta dell' ingiustizia: vale per la giustizia. Ora l' Enea del Convivio è il tipo della temperanza e della fortezza; ma si noti ch'egli è tale « nella parte dell' Eneida ove questa età si figura, la quale parte comprende il quarto e' l quinto e' l sesto libro dell' Eneida ». (2) Dante avrebbe trattato di lui nel seguito del Convivio, perchè egli promette di parlarne « nel settimo Trattato ». Il Convivio restò interrotto; ma il

(1) Purg. I 88. Ingegnosissimi sono gl' interpreti nello spiegare quel « di là », come sottilissimi nel dichiarare il fatto della selva « che non lasciò giammai persona viva », eccetto Dante, naturalmente, che sarebbe di tutti i peccatori d' ogni tempo l' unico a salvarsi! E sì che i balzi del purgatorio sono pure affollati! E sì che la candida rosa è pur gremita! Ma il sottile e — non l' ingegnoso, ma il sofistico — son io.

(2) Conv. IV 26.

poeta ne parla invece nel *Monarchia* e nel Poema sacro. E ne parla per dire ch' egli è il nobilissimo padre del popolo Romano e ch' egli è « il giusto figliuol d' Anchise », che

> fu dell' alma Roma e di suo impero
> nell' empireo ciel per padre eletto.

La sua vittoria, che fu l' istituzione del perfetto stato di vita civile, come a dire, il trionfo della giustizia, fu cagionata dalle cose che intese negl' inferi. C' è, mi pare, un processo di proporzione evidente tra Enea e il Messo. Enea è portato ad esempio di perfetta temperanza e fortezza, e poi è detto giusto per eccellenza e instauratore della giustizia; il Messo è dimostrato supremamente temperante e forte, per la sua discesa senza scorta dai cerchi della concupiscenza, e poi è detto aprire la porta della ingiustizia. E le prime parole ch' egli dice ai diavoli e tutte le altre suonano questo senso: Perchè vi ribellate alla giustizia di Dio? Chè malizia per eccellenza, cioè ingiustizia, è la opposizione a Dio.

E il Messo apre con una verghetta. Apre con essa la porta di Dite. Avanti la porta arcuata che interrompe le mura ferree della casa di Dite (che Dante forse confuse e a ogni modo fuse con la porta e le mura del Tartaro) l'Enea Virgiliano figge il ramo d' oro, che il poeta

chiama « *venerabile donum fatalis virgae* ». (1) O non è quella verghetta? Come si doveva Dante rappresentare quell' Enea ch'egli diceva di non essere, ma di cui imitava ora il viaggio, se non con la verghetta in mano? Ma nell'Eneide la verghetta non serve ad aprire e passare. Eppure nel testo di Virgilio Dante leggeva: (2)

> *Occupat Aeneas aditum* . . . .
> . . . . *ramumque adverso in limine figit;*

e leggeva in Servio: *ingreditur, sicut supra diximus.* E *supra* (3) leggeva la medesima espressione per dire proprio: entra. E più sopra (4) leggeva che mediante quella « fatale verga » si faceva traghettare da Caronte. Insomma, o trasformasse o frantendesse, nell' Eneide aveva la ispirazione o il modello di quest' uffizio del ramo d'oro. E non basta. In Servio il Poeta leggeva: « accostarsi alle sacre cerimonie di Proserpina non poteva se non preso il ramo »; e celebrare i misteri di Proserpina Servio dichiara come « andare agl' inferi ». Sapeva dunque il Poeta tutta la virtù simbolica del ramo in relazione a Proserpina. E chi non resta qui colpito dallo strale della verità, quando ripensa

(1) Aen. VI 636, 408.
(2) ib. 635 sq.
(3) ib. 424.
(4) ib. 406 segg.

che in questo episodio è mentovata « la regina dell'eterno pianto », e poco dopo « la donna che qui regge » ? (1) O non è qui Proserpina richiamata dalla « verghetta », dal ramo ? Il qual ramo, infine, è detto da Servio simbolo di ciò « che si devono seguire le virtù ». (2) Che più ? E anche un'altra particolarità ha il Messo che ha anche l'Enea di Virgilio. Il Messo è noiato « dall' aer grasso », traversando lo Stige. Enea, entrando, come Dante forse interpretava, prima di figgere la verga, o forse, come egli ancora interpretava, prima di battere con essa alla porta, « sparge il corpo d' acqua recente ». E Dante leggeva in Servio: « *Recenti ; semper fluenti, dixit hoc propter paludem Stygiam* ». Leggeva, o non aveva bisogno di leggere; « *spargit aqua ; purgat se nam impiatus (al. inquinatus) fuerat aspectu Tartari* ».

Dante si spiegava un po' grossamente quel lavacro lustrale: come se Enea fosse tinto dall' aria tinta, dall' aer grasso. E così fa che il suo Messo senta quella noia. Or come non è Enea che la risente ? E il Messo parla. Non è Enea che ricorda il discorso di Caronte, la prima volta che discese ? (3) « Egli venne a legare

(1) Inf. IX 44, X 80.

(2) Serv. *ad Aen.* VI 136. Ed è a foggia d' ypsilon e di bivio: di che riparlerò.

(3) *Aen.* VI 395 sqq.

il custode del Tartaro... »: chè dice: Cerbero vostro. E in quel medesimo discorso Proserpina è chiamata « la signora ». Come non se ne ricordò Dante allor che disse « la signora dello eterno pianto »? E ancor più significativo, e adatto ad Enea, eroe pagano, come la menzione di Cerbero, è quel verso: (1)

Che giova nelle *fata* dar di cozzo.

Dante aveva presente il *Desine fata deum* della Sibilla; aveva presente, sopra tutto il comento di Servio alle parole « verga fatale »; comento che si riduce a richiamare il *si te fata vocant.* (2) Anche la forma « fata » è importante; come importantissimo è il notare che il verso

ond' esta tracotanza in voi s' alletta?

è la traduzione d' un esametro virgiliano seguito a poca distanza dall'altro pur tenuto presente: (3)

unde haec... tibi tam dira cupido?

. . . .

Desine fata deum flecti sperare.

Mirabile, e degno di attento studio, è questo appropriare che Dante fa del linguaggio alle

(1) Inf. IX 91 segg.

(2) *Aen.* VI 376. Serv. *ad* VI 409. È richiamato il verso 146.

(3) *Aen.* VI 373, 376.

sue persone: da Nembroto che parla la sua lingua inintelligibile a Virgilio che a Sordello si rivela con la prima parola del suo epitaffio: Mantova (meglio, forse *Mantua*), che doveva, mi pare, seguire con *me genuit.* (1)

La prima volta: ho detto; ho detto: risente. Invero si meditino queste poche parole (2) pronunziate dalla Sibilla, parole alle quali perciò Dante poteva attribuire un senso misterioso: « Se hai tanto affetto e desìo

bis Stygios innare lacus, bis nigra videre Tartara:

parole di quel discorso dove sono la porta sempre aperta e la facile discesa all'Averno, e le selve e il ramo d'oro, e la verga che rinasce dove fu svelta, e altro ancora, che Dante tenne a mente. Dunque *bis* passare lo Stige, *bis* vedere il Tartaro (che in Dante è la città di Dite, sia perchè fuse o sia perchè confuse): *bis,* due volte. Non egli mise d'accordo qui il suo vangelo profano coi suoi libri sacri? non la Comedia qui dichiara e corregge la Tragedia? Enea, per Dante, è nel limbo. Ma Virgilio, per bocca della Sibilla, dice che due volte egli è per vedere lo Stige e il Tartaro. Una volta li vide in quella andata. La seconda, quando? Chè morendo, nel

(1) Purg. VI 72.
(2) Aen. VI 146 sq.

limbo andò; non passò lo Stige nè vide (si noti la precisione!) il Tartaro più. Dunque? Questa volta, dunque. Oh! potessi evocare Dante! Chè questo ci vorrebbe, solo questo basterebbe, per certi increduli o pervicaci o ciechi! Dante padre, non è vero che tu al maestro, quando ti volgesti, volevi dire: « Ora vedo come tu hai detto che due volte costui, il tuo eroe, avrebbe passato lo Stige e veduto il Tartaro o Dite »? Non è vero, Dante padre?

Ma continuano e continueranno a dire che quel Duca, (1) cieco d'occhi, era cieco anche di mente, quelli, e son tanti, che hanno gli occhi e non vedono!

IX.

Dante e Virgilio entrano in Dite « senza alcuna guerra ». La guerra c'era stata e l'ira c'era voluta, e un'alta ira animatrice d'una eroica fortezza: la fortezza di lui che già nella Eneide presentava la spada nuda alle ombre e ai mostri dell'Averno; di lui pio, le cui parole sono sante. (2) Ora sono, al medesimo piano, presso a poco, della palude stigia, lungo gli spaldi della città roggia, in un cimitero. (3) I

(1) Michelangelo Caetani duca di Sermoneta, autore di questa massimamente felice interpretazione.

(2) Inf. IX 105 seg.

(3) Inf. X 13.

coperchi delle arche sono alzati: nessuno fa guardia. È il fatto, per una parte, degl'ignavi del vestibolo, che non escono sebbene la porta sia aperta. E per l'altra è il fatto del limbo, anzi del nobile castello; chè qui sono grandi e sapienti, e nessun male di loro si può raccontare, salvo che uno: *mala luce.* (1) In verità sono eresiarche; e sono di loro i seguaci d'Epicuro (2)

che l'anima col corpo morta fanno.

Quelli del limbo ebbero il lume che è tenebra. Peccarono per l'ignoranza originale. Questi ebbero mala luce. Dio splende a loro sin laggiù. Si direbbe ch'essi il lume che vien dal sereno, l'avessero avuto; che fossero redenti, insomma: in vero Farinata nomina il secondo Federico e il Cardinale, e si vede il Cavalcanti, e su un grande avello è il nome d'un papa; e la parola eresiarche porta a pensare a cristiani dissidenti, e non a pagani.

Pur v'è Epicuro. (3) Dante forse lo considera come un eresiarca di quelle scuole filosofiche, che pur avanti il Cristianesimo, pur non potendo vedere l'alto Sole, avevano qualche lume, dirò, riflesso da Dio: quel lume che è simboleg-

(1) ib. 100.
(2) ib. 15.
(3) Inf. X 14.

giato nel fuoco e nella luce del nobile castello. Gli eresiarche, con quel barlume da Dio che splende loro anche nell'inferno, vedono ciò che è lontano e ciò che s' appressa o « è », non vedono. Nella vita era il medesimo; e così in loro si osserva il contrappasso. Vedevano ciò che è lontano: erano in vero prudenti e savi imperatori, papi, uomini di parte e di guerra, dotti: ciò che è tanto vicino a noi che è in noi, non vedevano. In che differiscono dai sospesi nel limbo? In questo che essendo dentro Dite è punita in loro la malizia, di cui ingiuria è il fine; e non v' è fine senza volontà. Quella *mala* luce implica dunque l' inordinazione della volontà. Ma anche il difetto degli spiriti magni è volontario. Sì, ma quasi, ma in un certo modo, ma nel primo parente. In questi è del tutto e assolutamente e personalmente volontario, e si tratta del medesimo lume che è tenebra: ossia d' ignoranza. Ignoranza dunque volontaria. Però senza ingiuria. Gli eresiarche se avessero commesso ingiuria, sarebbero, per esempio, tra quelli che fecero forza nella Deitade (1) o tra gli autori di scismi o anche tra i traditori. Il loro fu peccato omninamente speculativo.

Di loro non si ragiona nella partizione che fa Virgilio dei peccati e delle pene. E così non si ragiona, in quella, degl' ignavi del vestibolo

(1) Inf. XI 46.

e dei sospesi del limbo. D' un dei peccatori si dice che fu di quelli « che a ben far poser gli ingegni », e che fu sì degno. (1) A questo Dante desidera parlare, e da tempo, e gli mostra riverenza e ammirazione e anche pietà. (2) Tutto ciò e con proprie parole e sopra tutto col fare dell' Uberti il più sublime e del Cavalcanti il più affettuoso de' peccatori infernali; col persuadere a noi la riverenza e l' ammirazione e la pietà per loro. Inoltre lo sdegnoso è chiamato « magnanimo » (3) cioè forte. Ed ecco che Farinata e gli altri sono il proprio contrario dei non forti che schiamazzano e gorgogliano alle falde della città; come Virgilio, pur magnanimo, (4) e gli altri spiriti magni sono il proprio contrario degli sciaurati che corrono e gridano oltre il fiume. In verità gli sciaurati e i sospesi sono al loro posto, per la *difficultas* o infermità originale i primi, per l'ignoranza pur originale i secondi; e qui i fangosi sono fuor di Dite per l'infermità attuale, che li rese inetti alla giustizia, e i sepolti sono dentro Dite per ignoranza attuale o volontaria o mala, non ostante la loro giustizia.

Nel limbo Dante vede la scuola di quel signor dell'altissimo canto »; ha dai grandi poeti, dopo che essi hanno un po' ragionato con

(1) Inf. VI 79 segg.

(2) Inf. X 18. 43. 94. 109

(3) ib. 73.

(4) Inf. II 44.

Virgilio, un salutevol cenno; è fatto della loro schiera, parla con loro di cose (1)

> che il tacere è bello,
> si com' era il parlar colà dov' era.

Avanti la tomba di Farinata egli apprende il proprio esilio, (2) e la vanità del tentativo di ritorno. Gloria e dolore, connessi insieme, connettono il nobile castello e il cimitero. E del resto anche qui si parla di altezza d' ingegno. (3) E come là si ragiona di fede, qui si parla di Beatrice: (4)

> La mente tua conservi quel ch'udito
> hai contra te: mi comandò quel saggio:
> ed ora attendi qui! E drizzò il dito.
>
> Quando sarai dinanzi al dolce raggio
> di quella, *il cui bell' occhio tutto vede*,
> da lei saprai di tua vita il viaggio.

A me basti osservare che qui come nel primo cerchio, si ricorda una sapienza massima; e che quel cerchio è il luogo tristo di tenebre, e che queste arche hanno un barlume che si ha a spegnere nel giorno dell'ira. E qui Virgilio dà al discepolo un consiglio di prudenza: ricordarsi

(1) Inf. IV 94 segg.
(2) Inf. X 79 segg.
(3) ib. 59.
(4) ib. 127 segg.

ciò che ha udito quivi ma aspettar lume da Beatrice. E qui Virgilio prudentemente fa sostar Dante (1)

> sì che s'ausi prima un poco il senso
> al tristo fiato;

e qui l'ammaestra intorno ai peccati e alle pene, e gli ricorda i suoi studi, la sua Etica, la sua Fisica, e lo rimprovera dolcemente delle sue dimenticanze. C'è per i dannati, in questo cerchio, l' ignoranza, e per Dante la prudenza.

E si scende nel cerchietto dai tre gironi, dove è punita la malizia con forza o violenza. Nel primo girone, contro gli uomini; nel secondo, contro sè e contro le cose sue; nel terzo, contro Dio, la natura e l' arte. Per scendere c' è una rovina guardata da un' « ira bestiale ». Virgilio dice di averla spenta. (2) Come la spense? Il savio grida ver lui, lo chiama bestia, gli ricorda la sua morte sotto la mazza di Teseo, gli ricorda lo scorno della sua sorella, gli ricorda le sue e altrui pene. Egli come toro ferito e non finito, non sa più gire; saltella qua e là, sì che mentre è in furia, Dante può scendere. L' ira quando è portata al sommo grado, rende impotente l' uomo.

Si direbbe che il Minotauro potrebbe rappre-

(1) Inf. XII 32 seg.
(2) ib. 46 seg.

sentare il vizio di Filippo Argenti, che volge i denti contro sè medesimo. Potrebbe; se Dante non avesse saputo di che cibo si pasceva quella bestia uccisa dal duca di Atene. Il Minotauro sta a rappresentare un altro effetto della passione ira: una cieca cupidigia e ira folle; diciamo, una « violenza » per la quale alcuno « noccia ». (1) Diciamo in fine, la passione dell' ira che genera la « matta bestialità ». Chè questo è altro nome di quella che si chiama malizia con forza e violenza. Così omettendo il cerchio sesto degli eresiarche, il quale per tante ragioni dette e da dirsi, sta a parte, Enea, il nobilissimo ha, per la sua temperanza disceso i cerchi della concupiscenza, per la fortezza ha passato a piedi asciutti la palude dei due vizi contrari a fortezza; per la giustizia ha disserrata la porta dell' ingiustizia; per la virtù eroica ha dischiuso il cammino a ciò che della virtù eroica è l' opposto: alla bestialità.

Ma la violenza è proprio bestialità? Invero nell' Etica Nicomachea il concetto di bestialità sembra differire da quello di Dante, se Dante chiama bestialità la violenza. Pure anche lì, (2) con i cannibali e altri depravati, sono messi quelli che violano la natura ne' loro piaceri: e tra altri dementi e morbosi è ricordato Falari, il

(1) Inf. XII 48.
(2) *Eth.* VII. 5 3 e 7.

cui bue Dante conosceva. Or nel primo girone sono i tiranni e nel terzo i sodomiti. Ma con un' altra opera Aristotele può aver suggerito al Poeta non solo che violenza, ossia la prima specie della malizia o ingiustizia, è bestialità; ma che la bestialità tipica è quella appunto dei tiranni, che primi Dante vede nella riviera di sangue. E troviamo in quel passo il leone, che può benissimo essere il nesso che nel pensiero di Dante collegò la *vis* Ciceroniana con la bestialità Aristotelica. A proposito di questa il filosofo osserva: « chi ha fatto più mali, tra un leone e Dionisio o Falari e Clearco e simili malvagi uomini? » (1) Dove è da osservare che dopo Alessandro, nell' enumerazione che fa il Poeta, dei tiranni, è Dionisio fero: fero, cioè bestiale; chè *feritas* trovava egli per bestialità a ogni tratto. (2) Or quando si pensi che la violenza è la prima specie dell' ingiustizia, si troverà che certamente egli la chiama ancora bestialità, da chi consideri queste parole: « Il nome di sevizia e ferità si intende dalla somiglianza delle fiere che si dicono ancora *saevae*. Chè siffatti animali *nocciono* agli uomini, per pascersi de' loro corpi, non per alcuna causa di *giustizia*, la cui considerazione pertiene alla

(1) *Magn. Mor.* II 7, 33.

(2) Per es. *Summa* 2a 2ae 159, 2. E vedremo in Seneca.

ragion sola. E perciò, a parlar propriamente, ferità o sevizia si dice secondo che alcuno, nel *punire*, non considera la colpa di colui che è punito, ma solamente questo, ch' e' si diletta nel tormentare gli uomini. E così è palese che è una specie di bestialità; chè tale diletto non è umano, ma bestiale ». (1) E s'aggiunge, che questa ferità o sevizia non si oppone a clemenza, ma a quella sopraeccellente virtù che il filosofo chiama eroica e divina. Bestialità è dunque la prima specie d' ingiustizia; e perciò i tiranni e i masnadieri che scannarono e taglieggiarono non solo sono i primi che si vedano, ma sono in Flegetonte. Questo è il fiume che corrisponde alla rovina guardata dalla « ira bestiale ». Or negli altri due fiumi, del peccato attuale, sono puniti i rei della sorta più rea della disposizione. Lo Stige nel suo fango invischia gl' incontinenti d' irascibile, il Cocito nel suo ghiaccio serra i fraudolenti in chi si fida. Abbiamo visto che degl' incontinenti i peggio trattati sono appunto quelli del pantano; vedremo quelli di Cocito. Ora perchè il Flegetonte non bolle nel suo sangue i più rei, sì i meno? Certo Dante trovò più appropriato il bollor dell' onda rossa a quelli che dier di piglio nel sangue; forse Dante era ispirato dalla fossa piena di sangue cui Annibale disse bello spetta-

(1) *Summa* 2a 2ae 159, 2.

colo; (1) sì che trovò giusto fare che le anime non possano svellersi più dalla vista che al loro « ciglio » fu sì gradita. (2) Vero o probabile che ciò sia, Dante mostra per chiari indizi che egli diverge dalla sua norma, qui; poichè avendo stabilito che il fiume sia d'una pena e d' un peccato l' un estremo come la rovina è l' altro, qui finge che esso riconosca Flegetonte solo all'ultimo, quando egli è nell'ultimo girone che punisce la colpa più grave, ossia la violenza contro Dio, mentre la riviera rossa e' l' ha veduta nel primo. (3)

Maestro, ove si trova
Flegetonte?

Ma egli attese, oltre che a tutto il resto, anche a dichiarare che la violenza o malizia con forza o bestialità era un peccato contro la giustizia; e ciò non poteva meglio dimostrare che immergendo nel bollor vermiglio quelli dei violenti che in esercitar la giustizia non avevano servato ordine. La giustizia; o la vendetta, che sono sovente la stessa cosa e hanno, sì presso Dante e sì presso i dottori, lo stesso nome. Ora

(1) Seneca, *de ira* II 5: dove è *haec non est ira, feritas est,* e l' altro esempio di Voleso che, passeggiando tra i cadaveri de' suoi giustiziati, esclamò: *o rem regiam!*

(2) Inf. XII 103.

(3) Inf. XIV 130 seg.

noi dobbiamo ricordare che avendo il Poeta accolto (come ormai ha da essere poco dubbio) la teorica delle quattro ferite, qui sarebbe la ferita a cui è contraria la giustizia: la ferita della malizia in genere. Ed esso pur dovendo, per gli altri suoi concetti morali e poetici, qui collocare un peccato in cui non è intelletto e c'è solo, di ciò che è peculiare agli uomini, la volontà; sa pure seguire l' altra norma, facendo della violenza o bestialità l' ingiustizia tipica. E ciò non solo, ponendo così in vista, a bella prima, i tiranni e i loro imitatori, ma con altre chiare parole. Pier della Vigna riassume e dichiara la sua colpa così: (1)

> l' animo...
> ingiusto fece me contro me giusto.

Lo fece dunque peccar d' ingiustizia contro sè. Ed ecco la sanzione eterna: (2)

> chè non è giusto aver ciò ch' uom si toglie.

Un altro di quei peccatori esclama: (3)

> Io fei giubbetto a me delle mie case:

il che è quanto dire (giubbetto è *gibet*) feci di me una giustizia ingiusta. Quando il Poeta è

(1) Inf. XIII 70 segg.
(2) ib. 105.
(3) ib. 151.

per trattare del terzo girone, dice subito: (1)

> dove
> si vede di giustizia orribil arte;

e di lì a poco grida: (2)

> O vendetta di Dio, quanto tu dei
> esser temuta da ciascun che legge
> ciò che fu manifesto agli occhi miei!

Nè è senza perchè la menzione della « diversa legge » posta a questi infelici, rei di peccato contro la giustizia. E c' è di essi uno che la giusta pena non pare che senta; e invece Virgilio dichiara che nella sua contumacia è la sua pena maggiore: (3)

> O Capaneo, in ciò che non s' ammorza
> la tua superbia, se' tu più punito.

E qui, in questo girone, Virgilio spiega l'uffizio dei fiumi infernali, ministri dell' eterna giustizia, che vengono da Creta dove con Saturno regnò la giustizia e donde l' inferno ha il suo giudice: dove è il gran veglio che con la sua posizione da oriente a occidente mostra qual sarebbe per la natura umana lo stato di giustizia, e col piede di terra cotta, lo stato d' in-

(1) Inf. XIV 5 seg.
(2) ib. 16 segg.
(3) ib. 63 segg.

giustizia o malizia presente. E non si deve dimenticare il discorso di Brunetto, in cui la parola « malizia » sembra riassumere quei tre peccati della gente fiorentina che è « avara, invidiosa e superba »; (1) e non si deve dimenticare la risposta di Dante alle tre ombre: (2)

> La gente nuova e i subiti guadagni
> orgoglio e dismisura han generata:

chè orgoglio e dismisura, ponendo che siano il peccato punito nello Stige, o i due puniti l'un nello Stige e l'altro nel quarto cerchio, sono il fomite dell'ingiustizia; poichè l'avarizia è da sè un po' ingiusta e dà origine al peggio, e l'orgoglio con la timidità è al piede dell'ingiustizia della città roggia. Infine gli usurieri, finitimi, per così dire, alla frode, e assomigliati, per non essere quasi conoscibili e nominabili, e perchè con loro i ragionamenti hanno a essere corti, agli avari, (3) per l'una e per l'altra ragione sono ben dichiarati ingiusti.

Il concetto di giustizia domina dunque in tutto questo cerchietto; sì che le parole di Virgilio con le quali dice d'avere spento (4) l'ira bestiale del Minotauro, hanno nella nostra men-

(1) Inf. XV 78, 68.
(2) Inf. XVI 73 seg.
(3) Inf. XVII 40.
(4) Inf. XII 33.

te un' eco, e a un tratto, distinta. Quelle parole significano un ammonimento per ciò che il Poeta dice altrove: (1) « Quanto all' abito, la giustizia ha contrasto alcuna volta nel *velle;* chè, quando il volere non è sincero da ogni cupidigia, sebbene la giustizia ci sia, non tuttavolta c' è nel fulgore della sua purezza; come quella che ha in qualche modo una pur menoma resistenza nel suo subbietto; per il che bene sono respinti quelli che tentano *passionare* il giudice ». L' ira bestiale non raffigura certo un minimo, sì un massimo di cupidigia che appassiona i giudici, siano essi d' altrui, siano di sè e di Dio: è la passione chiamata di lì a poco « cieca cupidigia e ira folle »; la quale deve essere spenta in ogni nostro giudicare.

È una passione e ha sede, perchè tale, nell' animo o nell' appetito; in quell' *animo* che fece ingiusto Pier della Vigna; in quel *core* che ha tanta parte nel peccato di Capaneo; (2) in quell' appetito sensitivo dove stagna la tristizia di chi (3)

piange là dove esser dee giocondo.

E perciò questa violenza, che è pur l' ingiustizia tipica, è una cotale incontinenza; è media

(1) *De Mon.* I 13.
(2) Inf. XI 47, 51.
(3) ib. 45.

tra l' incontinenza e la malizia. E in ciò si ha la riprova ch' ella sia dal Poeta chiamata ancora bestialità; chè la bestialità è per Aristotele (1) « un' incontinenza per metafora e non assolutamente ». Il che ci dà finalmente l' ultima ragione dell' aver Dante in questo cerchietto posto una rovina, difficile bensì a scendersi e per le mobili pietre e per la guardia bestiale, ma tale che Dante ne scende, come per la prima dell' incontinenza, e non vi risale, come per l' ultima della malizia.

E vediamo ora la pietà. Nel regno proprio dell' incontinenza, Dante mostra pietà più o meno viva, ma viva, per i peccatori vinti dall'appetito; e più o meno morta per quelli ch'ebbero un principio di ingiustizia. Comincia col lagrimare e finisce col disprezzare quelli che non ebbero la giustizia originale; ha il cuore quasi compunto nel vedere la ridda degli avari e poi si appaga del non poterne conoscere alcuno; disprezza e respinge al loro pianto e si diletta a vedere attuffare quelli dello Stige che non ebbero la fortezza necessaria alla giustizia. Nel primo cerchietto dell' ingiustizia tipica, ma che tale è per un' incontinenza d' ira bestiale, mostra pietà più o meno viva per quelli in cui l' incontinenza predominò; più o meno severità per quelli in cui predominò l' ingiustizia. Nes-

(1) *Eth.* VII 6, 9.

sun cenno di pietà per gli omicide e predoni: essi sono i rei più significativi di mala giustizia e d' inordinata vendetta. Grande pietà per il suicida fatto ingiusto dall' *animo.* Carità, ma del natio loco più che di lui stesso, per colui che fe' giubbetto a sè delle sue case. Nel terzo girone Capaneo è aspramente rimbrottato, gli usurieri sono pienamente spregiati. Ma riverenza, pietà, amore mostra il Poeta della rettitudine per quelli che sono tra Capaneo e gli usurieri; sebbene lerci d' un brutto peccato. Dunque nel peccato di Brunetto e delle tre ombre vede predominare l' incontinenza, in quello degli altri l' ingiustizia.

Ma come? Due volte, nell' esporre il peccato dei violenti contro Dio, Virgilio dice « col core », cioè con l' appetito. (1) Egli dice « col core »: dunque, per incontinenza, vuol dire. E dunque l' incontinenza deve in questo peccato predominare e meritargli pietà. Sì; ma questo peccato è pur detto di malizia, di malizia con forza, cioè d' ingiustizia violenta. Dunque l'aggiunta « col core » non significa un attenuamento d'esso rispetto ai peccati d' incontinenza, la quale men Dio offende che la malizia; sì un attenuamento rispetto al genere a cui appartiene; attenuamento dichiarato ancora con ciò che

(1) Vedi in « La selva oscura » V. p. 31. Inf. XI 47, 51.

la forza non è, come la frode, dell' uom proprio male. È ingiustizia, sì, dice Virgilio, ma è col core solo, non con l' intelletto. Or come nel concetto d' ingiustizia è implicita la volontà, Virgilio dice: col core e con la volontà, non con l' intelletto. Non c'è nel Poema sacro cosa più certa. Dunque la violenza offende più Dio che l'incontinenza; ed è più lieve che la frode, perchè solo col core è consumata. Ma perchè dire « col core, col core » solo di questa violenza contro Dio, che è la più grave delle tre? O chi non vede ch'esso è un ammonimento a non scambiare questo peccato che è pur contro Dio, col massimo dei peccati, che è quello che a Dio direttamente si oppone? col peccato di Lucifero? Peccato contro Dio: dice Virgilio; ma bada, discepol mio: col core! Non è quello pessimo, sebbene, per quest' essere contro Dio, assomigli. Ma non è. E tuttavia Virgilio poi a Capaneo rimprovera appunto quello, di peccati: la superbia. E Dante la superbia ravvisa in quel ladro, che cerca di darsi per un Capaneo anch' esso. (1) Come? come? Mi basti qui osservare che a capo della disposizione di violenza è quella cupidigia che è anche ira: passioni: la qual cupidigia è in cima come la superbia in fondo (2); e che, in questo senso, come nè

(1) Inf. XIV 64, XXV 14.
(2) Vedi a pag. 193.

cupidigia, così non superbia è peccato speciale; ma principio di peccato, ma peccato generale. Dunque la superbia reale di Capaneo e apparente di Vanni Fucci, è quel non volersi sottomettere a Dio, (1) che si trova certo nel peccato di Lucifero, ma non è quel peccato e tutto quel peccato. Se io dicessi che codesta superbia di Capaneo si chiama *aversio*? che è precipua in tutti i peccati di malizia? che è l'altro aspetto, il rovescio, della cupidità, alla quale perciò equivale; come una moneta è la stessa, tanto se è veduta dalla lettera, quanto se dalla testa? e che questo nome di superbia è data all'*aversio* o alla cupidigia o all' ira bestiale, solo a proposito di questi peccatori, perchè questi sono più manifestamente *aversi*? ma che di essi il peccato non è la superbia di Lucifero, perchè nella superbia peccato di Lucifero è sì la superbia passione; ma c' è altro che nel peccato di cotestoro non c' è? che la superbia di Lucifero è così poco bestiale e così poco simile a quella di Capaneo e di Vanni Fucci bestia;

(1) Vedi per es. *Summa* 1a 2ae 84, 1: donde si raccoglie che superbia si dice in tre modi; peccato speciale, cioè amore inordinato della propria eccellenza; peccato generale, cioè attuale disprezzo di Dio in quanto uno non si sommette al suo precetto; inclinazione a questo disprezzo per la umana colpa. E il dottore osserva che la superbia è inizio d' ogni peccato, in quanto è peccato non solo generale, ma speciale.

che Lucifero è pura intelligenza e non ha l'appetito o animo o core, se non *metaphorice?*

Se Dante non mostra pietà per Capaneo, è segno che nel suo peccato predomina l' ingiustizia. L' incontinenza c' è, e in buon dato, ma non riesce ad attenuare il peccato che è di malizia con forza contro Dio stesso; che è tanto grave da somigliare al gravissimo. E quello di Brunetto e delle tre ombre? Quello è tale in cui l' incontinenza vi potè più che l' ingiustizia. La quale consisteva in ciò che nella loro reità era proposito d' impedire la generazione. E l' incontinenza era d' irascibile o di concupiscibile? Vediamo che i sodomiti nel purgatorio sono nella cornice della lussuria. Dunque l' incontinenza di Brunetto e degli altri era di concupiscibile. Ma come mai il loro peccato, che è di violenza contro una cosa di Dio, ha pure a capo quell' ira bestiale o cupidigia cieca o *aversio* o superbia, se dir si vuole; che non appartiene al concupiscibile, sì all' irascibile, anzi è l' irascibile stesso, l' ira stessa? La risposta è facile per chi consideri il verso: (1)

e piange là dov' esser dee giocondo.

Con questo verso si dice che nei violenti contro sè e la sua facultade è quella tristizia dello Stige, che è come l' avanzo della concupi-

(1) Inf. XI 45.

scenza, al modo che lo Stige è lo scolaticcio del fiume che non visto se non all'ultimo, passa per i cerchi dell' incontinenza carnale; al modo che la dolce sirena è nel tempo stesso la femmina balba; al modo che contro la lonza leggiera e presta molto è dato come rimedio l' aer dolce che è rimedio ai tristi. Ebbene, se in altri mai, quella tristizia aveva a essere nei violenti contro natura. Dalla concupiscenza passarono alla tristizia, dalla tristizia all' ira bestiale, dall' ira bestiale alla violenza contro Dio. Jacopo Rusticucci afferma: (1)

> e certo
> la fiera moglie più ch' altro mi nuoce.

Parole non ci appulcro.

E concludo, che avanti l' arche, nel cimitero di color che hanno mala luce, Dante ha esercitato la virtù di quel lume che si chiama la prudenza; e che nel cerchietto della prima specie d' ingiustizia, ha esercitato la virtù di giustizia; e che là fu riverente e pio sebbene non senza alcuno sdegno, mentre qua si mostra combattuto dalla pietà dove l' incontinenza predomina, e tratto a sdegno dove predomina l' ingiustizia. Di che darò la riprova nel capitolo seguente. E infine ripeto che in questo cerchietto s' è spenta l' ira, l' ira bestiale, che è tanto

(1) Inf. XVI 44 seg.

nemica alla giustizia, quanto le è amica e propugnatrice l'ira di zelo, che disserrò le porte dell'ingiustizia, dopo aver varcata senza scorta i cerchi della concupiscenza e passata a piedi asciutti la palude della non fortezza o dismisura nell'irascibile.

X.

E siamo di nuovo alla quarta ferita; di nuovo all'ignoranza o alla depravazione dell'intelletto. La trovammo, questa ignoranza, due volte, nel limbo e nel cimitero. Lasciamo la prima, che è il lume che è tenebra: l'ignoranza originale: l'ignoranza di Aristotele e di Plato. La ignoranza attuale la trovammo un'altra volta. O, a dir meglio, la trovarono un'altra volta Virgilio e Dante. Virgilio guidava. (1)

> E poi ch'alla man *destra* si fu volto,
> passammo tra i martiri e gli alti spaldi.

I due viatori prendono sempre a sinistra; quella volta presero a destra. Perchè? Si può dire che quello fu come un deviare, un uscir dal solito cammino. Ma il deviare accade una altra volta: appunto nella circostanza dello scendere a trovare quell'altra ignoranza. Gerione

(1) Inf. IX 132.

è venuto a proda; e sta sull'orlo. Sul dosso di quella fiera hanno a scendere. (1)

> Lo duca disse: Or convien che si torca
> la nostra via un poco infino a quella
> bestia malvagia che colà si corca.
>
> Però scendemmo alla *destra* mammella,
> e dieci passi femmo in su lo stremo...

Ho io bisogno d'aggiunger verbo? Il rivolgersi a destra per andare alle arche e per venire a Gerione non è per ciò che hanno di comune la froda e l'eresia? E questo non è la depravazione dell'intelletto? La quale non è nell'incontinenza asssoluta e nell'incontinenza complicata col mal volere.

(1) Inf. XVII 28 segg. Nel limbo, Dante non dice se entrò piegando a destra o a sinistra. Tuttavia la sua non fu la solita via; quindi forse fu la destra. E certo esso lascia la selva degli spiriti per andare al nobile castello, e poi torna, per scendere nel secondo cinghio, nell'aura che trema (IV 150, 27) e nella tenebra (151, 25). Non ha forse voluto dire che il castello era a destra, fuor della direzione solita del suo cammino, che prima interruppe e poi riprese? del suo cammino che fu « pur a sinistra (XIV 126) »? Al mio valentissimo collega L. A. Michelangeli, molto esperto di siffatta materia, il problema. Certo per me, e non per lui, « pur a sinistra » significa « solo a sinistra », chè, le volte che mossero a destra Virgilio e Dante, deviarono alcun poco per riprendere la solita direzione subito dopo. Quanto al cimitero, esso in certo modo non conta, come vedremo.

Invero se nell'inferno Dante volge quasi sempre a sinistra e nel purgatorio a destra, egli obbedisce al concetto comune che alla destra di Dio sono quelli che a lui si convertono e alla sinistra quelli che da lui si ritorsero; a destra gli agnelli, a sinistra i capretti. Il qual concetto ritrovava poi nell' *ypsilon* di Pitagora, nella qual lettera la parte sinistra è la via del vizio e la destra quella della virtù. (1) Dante per il suo cammino nell'inferno va a Lucifero. Il cammino è a sinistra. Lucifero, come si dice comunemente del diavolo, che è alla nostra sinistra al modo che l' angelo è alla destra, è dunque sulla man manca. E qual faccia di lui vedrà prima il viatore? La nera; ossia la ignoranza, la depravazione dell'intelletto, l' intelletto volto al male. Due volte però torce a destra. Dunque si torce dal diavolo. E chi incontra a destra? Dio. Quale (si parla misticamente), quale delle sue faccie o persone? Quella che siede a destra. Ed è? La Sapienza. Chè il Cristo siede alla destra del Padre, sebbene questa sessione non si abbia a prendere materialmente. (2) E, appunto, come s' ha a prendere? In questo modo: che la destra significa la potestà nuova di quell' uomo suscetto da Dio; il qual uomo venne prima ad esser giudicato per venir poi a giudicare. (3) È

(1) Serv. *ad Aen.* VI 136.

(2) Per es. Aur. Aug. *De symbolo* I 16.

(3) Id. ib.

la potestà di giudicare, insomma, che è dimostrata da questo essere alla destra; la potestà giudiziaria perchè « il Padre non giudica alcuno, sì diede ogni giudizio al Figlio ». (1) Chi non troverà un cenno a questa potestà nel discorso, che si fa tra Dante e Farinata, sulle leggi e sui decreti degli uomini? (2) e più che un cenno, nell' esposizione della terribile pena, inflitta da Dio, in cui è così esatto contrappasso? (3) Chi fece l'anima morta col corpo, abbia anima e corpo sepolti in una tomba eterna, dopo che l'uomo Dio avrà giudicato: chi vide lontano e non vicino e non in sè, veda ora lontano e non vicino, e poi non veda più, dopo il gran giudizio. Ma, sopratutto, chi non affermerà presente allo spirito di Dante questo concetto nell' esclamazione: (4)

> O somma *Sapienza*, quanta è l' arte
> che mostri in cielo, in terra e nel mal mondo
> e quanto *giusto* tua virtù comparte;

esclamazione che prorompe avanti il supplizio de' simoniaci? Chi non dirà che Dante abbia voluto riconoscere un' arte, dirò così, speciale della somma Sapienza nella giustizia che si fa

(1) Per es. Aur. Aug. *Serm. ad cat.* II 7, Hugo de S. Vict. *In epist. ad Eph. Q. VII.* Ev. sec. Ioan. V.
(2) Inf. X 79 segg. 83 seg.
(3) Inf. IX 125 segg. X 10 segg. 15. 78. 100 segg.
(4) Inf. XIX 10 segg.

di quelli che corruppero l' intelletto, o solo o con le altre potenze dell' anima?

Chè un elemento nuovo si scorge in questi peccatori ultimi: la vergogna. Già in Farinata e Cavalcante si può osservare una sollecitudine per i vivi; per i suoi sbandati, in Farinata, per il figlio, alto d' ingegno, in Cavalcante; che è infinitamente tormentosa per chi giace in tal letto ed è chiuso in tal sepolcro. Non è l' intelletto, il quale nonostante la sua umana eccellenza fu così vano nel dolce mondo; e che ora li tormenta laggiù? Ed è certo l' intelletto che da Malebolge al fondo del basso inferno, aumenta il cruccio dei dannati; come enunzia Virgilio con quel verso che pare ad alcuni un riempitivo: (1)

La frode ond' ogni coscienza è morsa;

e invece echeggia all' altro « frode è dell' uom proprio male », come effetto a causa. Nella reità degli altri peccatori è la pervicacia stolida, come in Capaneo; l' incoscienza animalesca prodotta da un abito che più non si depone, come nei fangosi, e negli avari, e anche nei rei della colpa della gola; il dolore acuto di chi vinto

(1) Inf. XI 52, 25. Per es. il Tommaseo spiega: « Intendi, o che la frode è tal vizio che le coscienze più dure n' hanno rimorso, o che Virgilio voglia rimproverare i contemporanei di Dante come i più macchiati di frode ».

da un punto, smarrì la ragione, come in Francesca: nei fraudolenti è la vergogna. E qui devo notare, tornando un passo addietro, una particolarità dei bestiali del primo cerchietto. Sono essi tra l' incontinenza e l' ingiustizia, partecipi dell'una e dell'altra in varia misura. Quelli in cui l'incontinenza predominò, è ragionevole supporre che Dante li rappresenti, per questo rispetto del dolersi nel luogo della pena, come i peccatori d'incontinenza. Vediamo invero che ai violenti contro Dio è posta « diversa legge ». (1)

> Supin giaceva in terra alcuna gente,
> alcuna si sedea tutta raccolta,
> ed altra andava continuamente.

Quelli che vanno, sono i sodomiti. E vien subito in mente la rapina dei lussuriosi. Ma c'è altro. L' andare continuamente ha un senso mistico; significa essere agitato dallo stimolo della coscienza. (2) « Non siede, non giace, ma cammina *(deambulat)* colui che è inquietato dal rimorso della sua coscienza ». In vero Capaneo che giace non è maturato dal fuoco, e colui del sacchetto bianco, che siede, distorce la bocca e trae fuori la lingua, come soleva. Ora quelli che camminano, riconoscono il loro fallo, sì per

(1) Inf. XIV 21 segg.

(2) Rich. de S. Victore, *De erud. hom. inter.* 39: *Ille ergo deambulet, quem conscientiae stimulus undique exagitat.*

bocca di Brunetto che chiama « lerci » i pari suoi, sì per quella di Iacopo Rusticucci che parla del « dispetto » che può ispirare la loro miseria e il « tinto aspetto e brollo ». (1) E di più, con altra voce ed altro cuore, costui apporta una scusa del suo peccato, come Francesca. Amore fu, dice l'una; la fiera moglie mi nuoce, dice l'altro. (2) Il che è segno come d'un vano risveglio dopo un oscuramento della propria ragione vinta dai sensi. Si trova quindi che il rimorso è nei dannati, in cui la ragione fu sopraffatta dal talento, e in quelli, in cui l'intelletto ebbe parte, dirò così, attiva nel peccato.

Ed è in effetto al tutto diverso e contrario; chè nei primi è senza vergogna e senza orror della fama e con un' invocazione alla pietà del vivo e dei vivi; e con la vergogna e con l'orror della fama e col dispetto per il vivo e per i vivi si manifesta nei secondi. Là è l' intelletto sano, come era in Brunetto Latini, che insegnava come l' uom si eterna; come era nelle tre ombre, a cui si voleva esser cortese; (3) l'intelletto sano che, troppo tardi, emerge dalla tristizia del senso: qua l' intelletto depravato che ricorda d' essere stato volto a raggiungere il male. Ma è l' intelletto in questi e in quelli

(1) Inf. XV 108, XVI 29 seg.
(2) Inf. V 100 segg. XVI 45.
(3) Inf. XV 85, XVI 15.

che genera il vario e a ognun più convenevole rimorso.

Quello dei fraudolenti è vergogna. Subito nella prima bolgia è Venedico Caccianimico: (1)

> E quel frustato celar si credette
> celando il viso.

E « mal volentier » confessa il suo fallo. Nell'altra bolgia uno sgrida: (2)

> Perchè se' tu sì ingordo,
> di riguardar più me, che gli altri brutti?

E anch'egli confessa le sue lusinghe, dopo che Dante ha detto il nome di lui. Nella terza è papa Niccolò che dice il suo fallo, dopo avere accusato Bonifazio e non senza accusar poi altri predecessori; e il nome suo lo accenna, non lo dice: fui figliuol dell'orsa; e dopo l'invettiva di Dante springava coi piedi, (3)

> o ira o coscienza che il mordesse.

Non sembra mostrar vergogna lo sciagurato della bolgia quinta, il quale dice il suo essere, se non il suo nome; ma era, quando parlava, col ronciglio tra le chiome! (4) Nè vergogna mostra-

(1) Inf. XVIII 46 segg.
(2) ib. 118 segg.
(3) Inf. XIX 119.
(4) Inf. XXII 31 segg.

no i due frati godenti; ma nel cauto discorso di Catalano si vede chiara l' intenzione di nascondere la loro reità: (1)

> frati godenti fummo e bolognesi;
> io Catalano e questi Loderingo
> nomati, e da tua terra insieme presi,
>
> come suole esser tolto un nom solingo
> per conservar sua pace, e fummo tali,
> ch' ancor si pare intorno dal Gardingo.

Poveretti! sì che Dante comincia col volerli rimbeccare, gl'innocenti uomini solinghi: (2)

> O frati, i vostri mali...

Ma Caifas si distorce e soffia « nella barba co' sospiri ». (3) Non vuol essere veduto, Caifas. Nella settima bolgia è poi manifesto il pensiero di Dante intorno alla vergogna dei dannati. Vanni Fucci dice la sua patria, la sua condizione, la sua reità e il suo nome: (4)

> Io piovvi di Toscana,
> poco tempo è, in questa gola fera.
>
> Vita bestial mi piacque, e non umana,
> sì come a mul ch' io fui: son Vanni Fucci
> bestia, e Pistoia mi fu degna tana.

(1) Inf. XXIII 103 segg.
(2) ib. 109.
(3) ib. 112 segg.
(4) Inf. XXIV 122 segg.

O dunque? codesta vergogna propria di quella disposizione di cui è proprio l'intelletto, dov'è? È qui. Dante dice: « Aspetti un poco questo vantatore. Come è quaggiù sì basso, se non era che un uomo di sangue e di crucci? Ci ha a essere altro, ch' egli non confessa ». (1)

> E il peccator, che intese, non s' infinse,
> ma drizzò verso me l' animo e il volto
> e di trista vergogna si dipinse;
>
> poi disse: « Più mi duol che tu m' hai colto
> nella miseria dove tu mi vedi
> che quando fui dell' altra vita tolto.
>
> Io non posso negar quel che tu chiedi;
> in giù son messo tanto, perch' io fui
> ladro . . . .

Vanni non si vergogna fin che si tratta di dire della sua vita bestiale e d'uom di sangue: si vergogna per la giunta. E confessa, sì, senza infingersi, questa giunta; ma perchè « non può negare »; e tuttavia vuol mostrare la sua orribile audacia, e drizza « l'anima e il volto »; ma

> di trista vergogna si dipinse.

Vanni è reo anche con l' intelletto; e tuttavia non dice la bugia affermando d'essere stato, e d' essere perciò, anche bestiale; della bestialità di Capaneo che non è maturo, com'esso è acerbo;

(1) ib. 130 segg.

e tuttavia vuol ingannare. Non dice tutta la verità sulle prime; e quando è costretto dal fato comune dei dannati di Dante a non infingersi, allora si sparge nel suo volto di bestia la vergogna dell' uomo. Non dice la bugia affermando d' essere bestiale. Si può supporre con certezza che molti di questi ladri sono coi predoni della riviera rossa nella relazione in cui Caco è coi centauri che là saettano. Hanno una inordinazione di più, quella dell' intelletto, come il centauro dell'Aventino ha in più che gli altri un draco « che affoca qualunque s' intoppa ». (1)

Nell' ottava bolgia non è la vergogna così forte come nelle altre. Sono eroi e guerrieri per cui la frode fu arte. E del resto sono coperti nella fiamma; e Ulisse e Diomede ubbidiscono a questo scongiuro: (2)

> non vi movete, ma l' un di voi dica
> dove per lui perduto a morir gissi.

Che mi pare valga: Non v' interrogherò intorno alle vostre colpe, sicchè non ha luogo il « mucciare ». Così Dante per Vanni Fucci, come Virgilio per i due eroi sembrano temere che fuggano per non essere costretti a rivelarsi. E alcuni invero fuggono « chiusi », pur non tanto

(1) Inf. XXV 22 segg. Di ciò, vedi la Minerva Oscura, e più avanti.

(2) Inf. XXVI 83 seg. XXIV 127.

che il Poeta non li riconosca. (1) E Guido di Montefeltro non dice il suo peccato se non perchè crede di parlare a un morto: (2)

> s' io credessi che mia risposta fosse
> a persona che mai tornasse al mondo,
> questa fiamma staria senza più scosse.

Non ha « tema d' infamia » e pure il suo nome non dice. E il rimorso di costoro è significato anche dall' errar continuo, come lucciole nella vallea.

Nella nona bolgia gli autori di scandoli e di scismi si nomano: il primo d' essi, però, Maometto, perchè crede Dante dannato; e Pier di Medicina, per predire malanno ad altri. E questi e il Mosca e Beltram del Bornio mostrano pure desiderio che di loro vadano novelle nel mondo. (3) Nel che credo si debba vedere speranza, più di nuovi scandoli e scismi, che di fama. Il fatto di Geri del Bello è quel di tutti; e Dante così suol parlare, una volta per tutte. (4) Geri del Bello vorrebbe che la discordia continuasse e che il suo sangue rifermentasse. E anche i falsificatori si governano in vario modo ed o con sè nomano altri o si dichiarano rei di altra colpa di quella che fu loro apposta, e

(1) Inf. XXV 147 segg.
(2) Inf. XXVII 61 segg. 66 e segg.
(3) Inf. XXVIII *passim*.
(4) Inf. XXIX 18.

questa colpa, come l' alchimia, è tale da ammettere alcun vanto. (1) C' è, insomma, più o meno vergogna in tutti i dannati di Malebolge; e in alcuni, se volete, punta; ma tutta la trattazione di questa specie di peccatori si conclude (e per me non è caso) con un suggello suo proprio; che è un grande vergognare di Dante. Al quale Virgilio (e non è caso nemmeno questo) parla con ira. (2) Non è caso. Dante non racconta una passeggiata delle nostre solite, in cui avvengono tante cose e si dicono tante parole, come vien viene. Gli accidenti, i conversari, il caso, per dir tutto in una parola, è, in questo viaggio oltremondano, invenzione del Poeta. E ha quindi il suo perchè anche quello che sembra caso. Il fatto è che qui risorge l' ira che Virgilio mostrò contro l' Argenti e contro Capaneo; e che qui si descrive un vergognar di Dante, che anche il duca trova eccessivo: (3)

> Quand' io senti' a me parlar con ira,
> volsimi verso lui con tal vergogna,
> ch' ancor per la memoria mi si gira:
>
> e qual è quei che suo dannaggio sogna,
> che sognando desidera sognare,
> sì che quel ch' è, come non fosse, agogna;

(1) Inf. XXIX e XXX *passim*.
(2) Inf. XXX 134 segg. 133.
(3) ib. 133 segg.

tal mi fec' io, non potendo parlare,
che desiava scusarmi, e scusava
me tuttavia, e nol mi credea fare.

Dante qui insegna, come sempre. Insegna qui che in vita abbiamo, per non cadere in certi falli o per risorgerne poi, questa vergogna, testimonio della coscienza; vergogna che se non abbiamo da vivi, con frutto, avremo da morti in vano.

XI.

E l'ira? Virgilio in questo cerchietto s'è rissato un'altra volta davvero col suo discepolo. Gli ha detto: (1)

Ancor se' tu degli altri sciocchi?
Qui vive la pietà quando è ben morta:

chi è più scellerato che colui
che al giudicio divin compassion porta?
Drizza la testa, drizza...

E qui come nelle altre bolgie è Virgilio stesso che invita Dante a guardare e a compiacersi della vendetta di Dio; mentre all'ultimo lo rimprovera d'una « bassa voglia » nell'udire i due in quel piato volgare. Al duca Dante piace, quando e' canta quelle note al papa simoniaco. (2) Dopo avergli fatto vedere Iason che ri-

(1) Inf. XX 27 segg.
(2) Inf. XVIII 121 segg.

tiene ancora aspetto reale e avergli raccontato di lui il bene e il male (l' esserci di lui il bene, oltre il male, ammorza il disprezzo), il duca vuole che osservi ancora la sozza scapigliata fante; (1) e si offre a lui per interrogar questi e consiglia a lui di domandar quelli, con particolar cura, che diremmo quasi crudele. Quella volta, nella quarta bolgia, Dante vedendo gli indovini così difformi, piangeva. (2)

> Se Dio ti lasci, lettor, prender frutto
> di tua lezione, or pensa per te stesso
> com' io potea tener lo viso asciutto.
>
> quando la nostra imagine da presso
> vidi sì torta, che il pianto degli occhi
> le natiche bagnava per lo fesso.
>
> Certo i' piangea...

E così la sua scorta lo rimbrotta. La pietà qui vive col morire.

Abbiamo veduto che la pietà diminuisce via via e s' annulla, rispetto ai peccatori d' incontinenza a mano a mano che l' incontinenza offende, quasi inconsapevolmente, la giustizia, o alla giustizia, per la rea inerzia, non basta; e che, rispetto ai peccatori di violenza o bestialità, è più o men viva, secondo che nel peccato predomina la incontinenza o la malizia. Qui

(1) ib. 85 segg. 127 segg.
(2) Inf. XX 19 segg.

abbiamo la conferma del pensiero di Dante. La pietà deve essere morta avanti quelli la cui malizia fu aiutata anche dall' intelletto, e fu proprio mal dell' uomo. Deve essere morta; eppur non sempre è morta; e anche qui è più o men viva: viva, per esempio avanti gl' indovini, morta e ben morta avanti, per esempio, i simoniaci. Così la vergogna in quali è grande, in quali è minore, in quali, poniamo, nulla. C' è un filo che ci conduca?

Il fatto è che nell' altro cerchietto della frode la pietà scema ancora e la vergogna cresce. I traditori tengono il viso basso. (1) Subito uno di Caina, (2)

> pur col viso in giue
> disse: Perchè cotanto in noi ti specchi?

Non vorrebbe esser veduto; ma pur conta degli altri, e finisce col dir di sè:

> sappi ch' io fui il Camicion de' Pazzi
> ed aspetto Carlin che mi scagioni.

Dante s' avanza nella seconda circuizione e qui narra: (3)

> Se voler fu o destino o fortuna
> non so; ma passeggiando tra le teste
> forte percossi il pie' col viso ad una.

(1) Inf. XXXII 37.
(2) ib. 53 seg.
(3) ib. 68.

Fu volere forse: a ogni modo, fosse pure stato destino o fortuna, a Dante non increbbe. E vuol sapere il nome del traditore e lo prende per la cuticagna; fin che un altro dice quel nome; e il Poeta allora esclama, che « alla sua onta » porterà nel mondo notizie di lui. E questi allora rivela quanti più può compagni di pena e d' ignominia: quel da Duera, quel di Beccheria, Gianni del Soldaniero, Ganellone, Tebaldello. Si vede finora ben chiaro che i traditori non amano essere veduti e nomati. Pure è una differenza tra il Camicione e Bocca: quello dice il suo nome, questo no. Ora anche tra i giganti, che certo significano, colà ritti, qualche cosa, è una differenza. C' è tra loro uno « che parla ed è disciolto »: (1) gli altri, no; e a quel di loro, la cui ribellione a Dio fu, diremo noi, con più d' intelligenza, a Nembrotto, Virgilio dice: Anima sciocca! anima confusa! Sono essi raffigurati come enormi bestioni legati, chè non hanno più linguaggio e non hanno più umanità alcuna. Eppure sì dell' uomo avevano. Chè Virgilio pronunzia: (2)

> Natura certo, quando lasciò l' arte
> di sì fatti animali, assai fe' bene...
> . . . .
> chè dove l' argomento della mente
> s' aggiunge al mal volere ed alla possa,
> nessun riparo vi può far la gente...

(1) Inf. XXXI 101.
(2) ib. 49 segg.

Or l'argomento della mente non hanno più; salvo Anteo che parla, salvo Anteo che non è considerato un bestione, poichè è disciolto. Perchè? Perchè non « contra il sommo Giove » esercitò la mente e il mal volere e la possa, non essendo stato « all'alta guerra de' suoi fratelli »; (1) sì contro Ercole lottò. Perciò muove ancora le braccia che non menò contro il Dio direttamente, e può distendere le mani che strinsero il figlio del Dio; e parla, e di più è sensibile allo scongiuro della fama. (2) La quale « qui si brama » dice Virgilio; eppure Dante da Bocca sente dirsi poi: (3)

> Del contrario ho io brama;
> levati quinci e non mi dar più lagna,
> chè mal sai lusingar per questa lama.

E Bocca non vuol dire nè dice il suo nome, che, in vero, non può nel mondo che sonare onta. E il Camicione, sì, lo dice. Non è esso un Anteo rispetto a Nembrotto o qualunque altro dei giganti legati e muti? Tanto più che nella pena assomigliano i giganti e i dannati della ghiaccia: il gelo di Cocito serra questi, come le catene quelli. E chi non vede ora la ragione della pena stessa? I giganti avevano possa, mal volere e mente. Ebbene or non possono più, chè

(1) ib. 92, 119 seg.
(2) ib. 96, 115 segg.
(3) Inf. XXXII 94.

sono incatenati, sebbene vogliano il male ancora, chè Nembrotto grida e vorrebbe disfogar l' ira o altra passione, (1) e Fialte si scuote come torre per tremuoto rubesto. Il mal volere resta in loro; ma le catene impediscono la gran possa, e una confusione totale oscura la loro mente, sì che Nembrotto non sa trovare il corno sul gran petto, e parla un linguaggio che non s' intende, e non intende alcun linguaggio che gli si parli. Questo difetto del linguaggio non ha Anteo, il quale ama, nel tempo stesso, la lode. È chiaro dunque che anche i dannati che sono al piede dei giganti, il non parlare e il non amar fama l' hanno per castigo o per contrasto a ciò che nel loro peccato fu inordinazione della mente. Il che s' è veduto in Vanni Fucci, che si dipinse di trista vergogna perchè anche con la mente peccò, e non con solo l' animo e la volontà. Possiamo dunque conchiudere che maggiore fu nei peccati l' inordinazione nella mente, e più grave è, in Malebolge e nella Ghiaccia, la vergogna del fallo e l' orror per la fama. Dico la vergogna del fallo: in vero Ulisse risponde a Virgilio, perchè questi ha dichiarato prima, che lo interrogherà su tutt' altro; e Guido risponde anche sul fallo suo proprio, perchè crede che chi lo interroga, sia morto. E così il Conte Ugolino si sente chiedere non la sua pec-

(1) Inf. XXXI 67 segg. 71 seg.

ca, ma quella del traditore che rode; (1) e perciò risponde, e dice subito il suo nome, che è necessario dire se si vuol procacciare infamia all' altro. Nel che è da osservare che il non essere i pessimi dà a questi dannati coraggio di palesarsi; come è il fatto di Camicion de' Pazzi e di tanti di Malebolge.

Più grande è dunque l'inordinazione dell' intelletto, più grave è la vergogna e l'ostinazione a nascondersi. Bene: ma perchè Farinata e Cavalcante non mostrano vergogna ? In tanto posso dire, che il loro nome non dicono essi; sì, dell'uno, Virgilio lo proclama, dell'altro, Dante lo legge. (2) C' è, senza dubbio, una gradazione con quelli del limbo; dei quali pur nessuno si noma da sè, e Virgilio stesso sul primo apparire a Dante il suo nome non dice, sebbene l'esser suo dichiari; ed anche a Sordello comincia con l' indicarsi per la patria, sebbene poi dica anche il nome, che a Stazio è detto da Dante e non da lui. Ma lasciamo questo, sebbene non sia assurdo pensare oltre che alla modestia del virgineo, anche a una peritanza consimile a quel turbamento da cui il dolce poeta fu preso una volta. (3) Certo è che l' inordinazione dell' intelletto si ha da intendere a

(1) Inf. XXXII 137.
(2) Inf. X 32, 65.
(3) Purg. III 45.

quel modo che Dante insegna per bocca di Virgilio: (1)

> dove l'argomento della mente
> s'aggiunge al mal volere ed alla possa;

si deve, dunque, dire che la vergogna è maggiore dove è maggiore l'inordinazione della mente posta al servigio del mal volere. E si può così definire quest' inordinazione, considerando in che consista la frode e che parte vi abbia l' intelletto. Frode è dell' uom proprio male, cioè con la mente. Per questo essere con la mente, rimorde la coscienza, perchè la mente vede chiaramente il male che fa o aiuta a fare. Si usa in colui che si fida e in chi non si fida. Il primo de' due modi uccide l' amor naturale e lo speciale; il secondo, solo quel primo vincolo dell'amore che ci lega a tutte le creature. Ora, secondo il Poeta, la mente, in tali peccatori, è inordinata per ciò che sa e vede l' un vincolo e l'altro, e pur l'oblìa e l'uccide. (2) È inordinata, non accecata. Se cieca fosse e come non fosse, Lucifero sarebbe Capaneo, e Fucci sarebbe nella riviera di sangue. Chè il vincolo che fa natura, lo spezzarono gli omicidi e i predoni; eppure non sono rei di ciò che rimorde ogni coscienza. L'argomento della mente fa

(1) Inf. XXXI 55 seg.
(2) Inf. XI 25, 52 segg.

peggiore la reità non perchè i fraudolenti usino arti sottili, ma perchè essi sono coscienti del vincolo che li stringe a quelli, contro cui le usano. In vero questo uso medesimo mostra in loro che c' è la mente; e perciò la coscienza. Il che Dante dice nel suo solito modo così evidente e così non veduto. I viatori sono nella sesta bolgia, dove è la rovina. C' è un crocifisso in terra con tre pali: Caifas, il consigliere della morte di Gesù. Perchè non è esso tra i rei direttamente contro Dio? Perchè (1)

> consigliò i farisei che convenia
> porre un *uom* per lo popolo ai martiri.

Caifas in Gesù vedeva l' uomo e non il Dio. C'era in lui dunque tanto di mente, da vedere che egli infrangeva il vincolo di natura, non tanto da vedere che obliava anche l'altro « di che la fede spezial si cria ».

Sicchè tanto è dire che il rimorso de' fraudolenti e la loro vergogna è in proporzione della loro mente, quanto, che è in proporzione della loro coscienza. Quindi è minimo in Vanni Fucci e massimo in Caifas e nel papa simoniaco, in Malebolge; minimo nel Conte Ugolino, di cui si vede laggiù un « bestial segno »; (2)

(1) Inf. XXIII 116 seg.

(2) Inf. XXXII 133. Per il conte Ugolino, rimando alla Minerva oscura. Non posso che confermare quanto

e massimo in Bocca e in Bruto. Il quale si storce tra le mascelle di Lucifero, come soffia nella barba Caifas.

Ora la pietà in questo regno della frode vive ancora, un poco, nel secondo dei tre cerchietti; è spenta nel terzo, dove non si esercita se non una volta; e per i figli di Ugolino, non per lui, per il quale è quasi ammessa la crudel pena (1) che ebbe a soffrire. Ma nel secondo va ancora in volta. Dante piange, quando Virgilio gl' intima, che la pietà lì vive quando è morta. (2) Il momento è solenne e significativo. Dante si rivolge al lettore, che prenda frutto di sua lezione; come a lui si rivolge Virgilio, poichè la sua visione gli frutti. I dannati della bolgia hanno il volto tornato dalle reni. È lor tolto il veder dinanzi. Chi vede dinanzi è *prudens*, cioè *porro videns*. (3) Assomigliano essi a quelli che hanno mala luce, e vedono ciò che è lontano, e ciò che è presso non vedo-

di lui ho scritto. Posso aggiungere che la parola « bestial segno » riconduce alla bestialità che Aristotele ha tanto di mira, dei cannibali: la quale bestialità di Ugolino è poi attestata da un'antica cronaca edita dal Villari (I primi due secoli della storia di Firenze p. 251) e già a me indicata dal Torraca: Rass. Bibl. d. lett. it. III 230 sg.

(1) Inf. XXXIII 85 seg.

(2) Inf. XX 25.

(3) Vedi più su a pag. 36.

no. (1) Qui Virgilio, oltre l'ammonimento ch'esso fa a Dante e Dante fa al lettore, espone a lui l'origine di Mantova lungamente, e conclude: (2)

la verità nulla menzogna frodi:

la verità che è il bene dell' intelletto. E ricorda « l' alta sua tragedia » e ricorda che il suo discepolo « la *sa* tutta quanta ». (3) E infine, con uno splendore che illumina tutti i miei poveri argomenti e tutte le mie umili giravolte dietro il viatore del mistero, raggia « la luna tonda » che significa la prudenza. (4)

Dante ha sanata la ferita della concupiscenza nel secondo cerchio, venendo meno di pietà avanti Francesca; quella dell' infermità passando lo Stige e respingendo Filippo Argenti; quella della malizia attraversando il primo cerchietto; quella dell' ignoranza, per sè, nel cimitero degli eresiarche; quella dell' ignoranza complicata con la ingiuria, nei due ultimi cerchietti. La libertà e la prudenza innate ha riacquistate nel

(1) Infatti l' an. fior. comenta: « Et ancora si può qui moralizzare questo loro andare piccino ch' è per opposito del trascorrere ch'eglino fecíono collo intelletto in giudicare *le cose di lungi et lontane*, et in questo modo perderono et non seppono *le presenti* ».

(2) Inf. XX 99.

(3) ib. 114.

(4) Vedi più su a pag. 45. La prudenza è significata dal « carbonchio che allumina la notte ». Brunetto, Tesoro, Vol. III prologo.

vestibolo e nel passo d'Acheronte e nel limbo; la temperanza e la fortezza passando lo Stige; la giustizia passando Flegetonte; la prudenza, avanti i mal veggenti delle arche e avanti i dietro veggenti della bolgia quarta.

La pietà della quale vien meno al principio, qui all' ultimo deve essere morta, come morta ha da essere la viltà sul proprio entrare dell' inferno.

XII.

È una guerra, questa di Dante: quella guerra che è ad ogni tratto inculcata, contro i vizi. « Non si comanda sui vizi senza conflitto » (1) dice S. Agostino; il quale trova tale guerra raffigurata nello sterminio che Moisè ingiunse, degli adoratori dell'aureo vitello. (2) E soggiunge: « Contro i vizi ci comanda d' infierire il salmo (4, 5) quando dice, *Irascimini et nolite peccare*. Contro i vizi ci comanda d' infierire l'Apostolo (*Col.* 3, 5) quando dice, Mortificate le vostre membra che sono sopra la terra etc. ». Questa guerra il medesimo Padre ci dice con quali armi si combatta. Ce lo dice in un luogo, che è impossibile non fosse noto a Dante; luogo che conferma tutta l' interpretazione che sin qui

(1) *De civ. D.* XIX 26.
(2) *Contra Faustum* XXII 92.

diedi del Poema Sacro. Eccolo. (1) « Dio diede all'anima umana la mente, in cui la ragione e l' intelligenza, finchè l'uomo è infante, è in cotal modo assopita, come non ci sia ». Dante pone il suo smarrimento avanti che l' età sua *fosse piena*; e ho dimostrato che quello smarrimento non era che difetto di prudenza, la quale non è nei pargoli; e pargoli sono gli uomini per ben più tempo che non duri la pargolezza! Ho detto che tale stato, di chi difetti di prudenza, è simile a quello di non abbia avuto il battesimo; è simile a quello di chi nasce col peccato originale, di chi nasce (e poi ancor vive), secondo le parole di S. Agostino medesimo, « con la cechità dell'ignoranza e con i tormenti della difficoltà »; sì che « prima erriamo non sapendo che dobbiam fare ». (2) Occorre ricordare la pièta della selva, e la sua asprezza e fortezza? Occorre ricordare gli analoghi *cruciatus* che fanno guaire gli sciaurati, e sono pure mosconi e vespe? Occorre ricordare che la selva era oscura? che il limbo è, analo-

(1) *De civ. D.* XXII 24, 3.

(2) *De lib. arb.* III 19, 53. Continua dicendo: « E quando ci si cominciano a manifestare i precetti di giustizia (dalla prudenza ci si manifestano), e vogliamo eseguirli e non possiamo, perchè ci si oppone non so quale necessità della concupiscenza carnale ». È la lonza, invero, che prima si attraversa a Dante nel cammino della giustizia.

gamente, pieno di tenebra? Occorre soggiungere che Dante esprime la condizione sua dalla quale si partì, col chiamarla di « servo », ossia di mancante di libero arbitrio, e con chiamarla « di cieco », ossia di mancante di lume, senza cui non è libertà? (1)

Il Padre continua: (2) « E questa mente ha da svegliarsi e trarsi fuora, col crescere dell'età (*aetatis accessu*) ». Quando l'età sia piena, dice Dante: almeno allora, sembra dire. (3) E continua: « E si deve far capace di scienza e dottrina, e abile a percepire la verità e l'amor del bene, sì che ella attinga la sapienza e si orni di virtù, con le quali *prudenter*, *fortiter*, *temperanter et iuste*, combatta contro gli errori e i vizi, e vinca... » Le quattro virtù (ho dimostrato) Dante esercita o vede esercitare e riacquista nel suo scendere agli abissi. Ma ascoltiamo dallo stesso Padre come queste quattro

(1) Purg. XXVI 58: Quinci su vo per non esser più cieco. Si ricordi « cechità di discrezione » in Conv. I 11. dove la discrezione è detta « occhio » della parte razionale, sì che alcun può essere « cieco del lume della discrezione ».

(2) *De vir. D.* XXII 24.

(3) Inf. XV 49 segg.

> Lassù di sopra in la vita serena,
> rispos' io lui, mi smarrì 'n una valle,
> avanti che l'età mia fosse piena.
>
> Pur (sol) ier mattina le volsi le spalle:
> questi m' apparve, tornand' io in quella...

virtù conducano a bene il guerriero e il viatore; chè guerra e viaggio sono le imagini che si presentano a lui in tale trattazione. (1) Con la temperanza l' anima « si leva dall' amore della inferior bellezza, debellando e uccidendo la sua consuetudine che milita contro lui », la consuetudine che si chiama, nelle divine scritture, carne. (2) La fortezza è « quell' affezione per la quale nessuna avversità nè morte teme l' anima »; quelle avversità e quella morte che la minacciano, mentre « in codesto cammino s' avanza ». E la giustizia è « quell' ordinazione per la quale ella non serve che a Dio solo, a nessuno desidera essere agguagliata che alle anime più pure, su nessuno dominare che sulla natura *bestiale* e corporea ». (3) E la prudenza è ciò « per cui l' anima intende dove ell'ha da quetarsi; al che ella s' inalza mediante la temperanza, ossia, conversione dell' amore in Dio, che si dice carità, e aversione da questo secolo; la quale la fortezza e la giustizia ancora accompagnano ». (4) Con queste armi, dunque, la guerra: con questa scorta, la via: la guerra contro il peccato; la via verso Dio.

(1) *De mus.* VI 15, 50: *anima... debellans atque interficiens... cum in hoc itinere proficit.*

(2) ib. 11, 33.

(3) Non è inutile osservare che qui è una « bestialità » in contrasto con la giustizia.

(4) ib. 16, 51. Cfr. 13, 37.

Chè in Dio è la pace, alla quale il Poeta aspira. (1) E a Dio egli va, risalendo per i peli di Lucifero e mettendo il capo dove il diavolo ha le gambe. La via a Dio è per il contrario di quella del peccato. Il che il mistico Ugo di San Vittore dichiarò in un luogo che mi par certo che Dante conoscesse. (2) « Il diavolo è alla nostra destra, quando colui che cadde dal cielo, assoggettandoci nel consentimento al peccato, sale su noi. Quando noi cadiamo, il diavolo sta ritto *(erigitur)*; quando noi sorgiamo egli è abbattuto ». E così Lucifero sta eretto per i peccatori: (3)

> Lo 'mperador del doloroso regno
> da mezzo il petto uscia fuor della ghiaccia;

ma Dante, di lì a poco, lo vede « le gambe in su tenere ». (4) Dante ha trionfato di lui. E nello scendere di grado in grado, ha sempre avuto lui alla sinistra; al contrario dunque che l'avrebbe avuto, se fosse stato peccatore; e in ciò è un continuo contrasto, un continuo batta-

(1) Sulla pace di chi serve a Dio, la quale si ottiene dopo la guerra contro i vizi, vedi, tra altro moltissimo, *de cir. D.* XIX 27.

(2) Hugo de S. V. Vol. II Miscellanea II 14. *Diabolus* vi è interpretato (come però da altri sovente) *deorsum fluens*; e Dante dice « dal ciel piovuti ».

(3) Inf. XXXIV 28 seg.

(4) ib. 90.

gliare col principio del male; che è alla destra di chi pecca, e alla sinistra di chi si converte. Ma non in solo ciò s' ha a vedere il segno di questa guerra. Come Dante finisce col salir sul diavolo e vederlo arrovesciato sotto sè, il che è il trionfo ultimo, così passa i fiumi inguadabili, e mediante il parlare ornato di Virgilio, si fa lasciare il passo dai demoni, e cavalca i mostri dell'abisso.

Solo una volta fa di mestieri, avanti la porta chiusa dell' ingiustizia, la virtù eroica del supremamente forte e giusto. Ma, fuor di quella volta, Minos ascolta, senza contrapporre nulla, il decreto dell' onnipossente; (1) Cerbero si racqueta col pasto di terra che gli si getta; (2) il maledetto Pluto è fatto tacere col ricordo delle vendette celesti; (3) Flegias è, senz'altro domato a far la volontà di Virgilio, (4) il Minotauro è eccitato a furia tale, che gli impedisca d' impedire il passo; (5) Chiron centauro intende le ragioni di Virgilio e dà un de' suoi che porti

(1) Inf. V 21.

(2) Inf. VI 25. L' idea di gettar terra nella gola di Cerbero e, mi pare, tratta dal comento di Servio (Aen. VI 395): « Cerbero è la terra, cioè, consumatrice di tutti i corpi... Onde si legge *Ossa super recubans;* chè la terra consuma presto le ossa ». Alla terra, terra. Polvere sei e polvere tornerai.

(3) Inf. VII 8 segg.

(4) Inf. VIII 19 segg.

(5) Inf. XII 16 segg.

Dante in su la groppa; (1) Gerione è fatto salir su con un' inganno (2) e indotto poi a concedere i suoi omeri forti; (3) i diavoli sono in questo e quel modo schivati e asserviti; Lucifero, consenta o no, a lui non si parla; e dei suoi peli i due si fanno scala a convertirsi ver Dio.

Sono questi, ed altri ancora, ostacoli alla via che Virgilio supera da sè, col suo figliuolo in compagnia. Ora a me pare che essi assomiglino in qualche modo ai « fantasmi » che S. Agostino dice che ci convien cancellar dalla memoria per aver perfetta la santificazione e la vivificazione; (4) chè i fantasmi sono le traccie lasciate nella memoria dai movimenti che contrastano l'anima. (5) Ma siano o non siano codesti fantasmi, nemici sono al certo. E sono di tre specie: unicorpori, bicorpori, tergemini o tricipiti. Gli unicorpori sono fino a Dite, i bicorpori nel primo cerchietto della malizia, i tergemini e tricipiti nel secondo e terzo di questi cerchietti. E il loro significato è manifestamente palese dal fatto di Caco centauro. (6) Esso

> sotto il sasso di monte Aventino
> di sangue fece spesse volte laco.

(1) ib. 83 segg.
(2) Inf. XVI 106 segg.
(3) Inf. XVII 40 segg.
(4) *De mus.* VI 16, 51.
(5) ib. II, 32 e 33.
(6) Inf. XXV 26 segg.

Dovrebbe essere dunque non tanto a guardare la riviera di sangue, quanto a bollirvi dentro: chè diè « nel sangue e nell'aver di piglio ». Ma no.

> Non va co' suoi fratei per un cammino,
> per lo furar *frodolente* ch' ei fece,

Ora Caco non ha sole « le due nature consorti » (1) de' suoi fratelli, ma anche (2)

> sopra le spalle, dietro dalla coppa,
> con l' ale aperte.... un draco,
> e quello affoca qualunque s' intoppa.

Questo draco raffigurerà, dunque, indubitabilmente ciò in cui Caco differisce dagli altri centauri. E questo è appunto il furor frodolente. E appunto questo è un male in più sull' altro male. E così il draco è una natura in più sulle altre due nature. E il furar frodolento, la frode, ha detto Virgilio, è « dell' uom proprio male »: e questo è, perchè con l' intelletto la frode si consuma, e l' intelletto è ciò che più propriamente distingue l' uomo dalle bestie. Dunque il draco raffigura l' intelletto; e dunque le altre due nature raffigurano l' appetito e la volontà : intelletto, appetito, volontà inordinati.

(1) Inf. XII 84.
(2) Inf. XXV 22 segg.

Questi elementi subbiettivi riconosce Dante nel peccato. Leggiamo in vero: (1)

l' argomento della mente
s' aggiunge al mal volere ed alla possa.

La possa è del corpo gigantesco; e l' appetito è il più vicino al moto dal nostro corpo. Anche: (2)

giunse quel mal voler, che pur mal chiede,
con l' intelletto, e mosse il fumo e il vento
per la virtù che sua natura diede.

Questa virtù della sua natura (si parla del diavolo) è sempre quella, per cui, ad esempio, un uomo può eseguire il male voluto dalla volontà e aiutato dall'intelletto: la possa: ciò che nella Trinità è detto sì potestà, sì virtù. (3) Dai due luoghi apprendiamo, se ce n' è bisogno, che il mal volere è, per così dire, il fondo della malizia. E così comprendiamo quest'altro luogo: (4)

Se l' ira sovra 'l mal voler s' aggueffa;

il che vuol dire: se ciò che nell'uomo è l' appetito irascibile s'aggomitola a quel fondo di malizia. Sempre quella possa o virtù.

(1) Inf. XXXI 56 seg.
(2) Purg. V 112 segg.
(3) Inf. III 5. E vedi a pag. 214, nota 1.
(4) Inf. XXIII 16.

Ora i fantasmi che sono nei cerchi dove si puniscono gl' incontinenti, sono unicorpori: Caron, Minos, Cerbero... Ma Minos ha la coda! Ma Cerbero ha tre teste! Checchè si dica, Dante ha concepite queste figure come une e semplici. Altro fatto è delle tre teste mitiche di Cerbero, altro delle tre mistiche di Lucifero. Il Poeta ha interpretato l' essere trifauce di Cerbero, come di chi abbia molta « gola ». E la coda non fa se non determinare l'essere di « demonio » di codeste figure; non di mezz'uomo e mezza bestia. Anzi di demoni « bestie ». Minos, per quanto giudice (giudice caudato), « ringhia », Cerbero è quale un cane e una fiera canina e un « gran vermo », Pluto è un « lupo ». (1) Sono in ciò simili ai peccatori cui vedon da presso, scuoiano, presiedono; i quali sono come stornelli, come gru, come colombe; come cani; tali che abbaiano; ancora cani, e come porci. (2) Sono, in due parole, peccatori che seguirono « come bestie, l' appetito ». (3) Le bestie non hanno volontà nè intelletto. Nel peccato di costoro non è intelletto nè volontà: queste potenze erano sommesse al talento. Perciò fantasmi, con l' unica natura di demoni bestie, raffigurano il loro peccato.

(1) Inf. V 4, VI 28, 14, 13, 22, VII 8.

(2) Inf. V 40, 46, 82, VI 19, VII 43, VIII 42.

(3) Purg. XXVI 84. Pasife che s'imbestiò, è come il segnacolo, come di questi, così di tutti.

Flegias è come il Caron di Dite; e rappresenta l'incontinenza d'ira che conduce all'ingiustizia. La ragione principale del suo uffizio è in quelle parole ch'egli pronunzia vagolando nell'inferno Virgiliano: (1)

Discite iustitiam moniti et non temnere divos.

E anche il suo vagolare Dante interpretava facilmente per rimorso (2); e quel gridare alle ombre, quell'ammonire di cosa che imparare era omai vano, lo faceva acconcio barcaiuolo dell'eternità. Ma, insomma, egli esce, per questo suo uffizio, dalla norma comune; al modo di Caronte.

Nel primo cerchietto della malizia sono fantasmi di due nature: Minotauro, Centauri, Arpie, cagne... Anche le cagne? Ecco: le cagne che lacerano i dissipatori, (3) sono d'origine antica, credo. Nella selva sono anche le Arpie. Ebbene le Arpie, nell'Eneide, sono sì nelle Strofadi e sì nell' Averno. Onde Servio annota: (4) « Intendi che già fossero uccise (al. morte) o che, secondo Platone ed altri, fossero là simu-

(1) Aen. VI 620.

(2) Vedi più su a pag. 325, nota 2.

(3) Inf. III 124 segg.

(4) Aen. VI 289. Da notare che non solo da questo libro, ma da questo verso ha certo Dante derivato molto: « Gorgoni, Arpie e il fantasma tricorpore » che in Servio trovava interpretato per Erilo o Gerione.

lacri delle Arpie vive. (1) I loro simulacri bene si pongono nell'inferno; le quali (al. perchè) si dice siano anche Furie ». Invero Servio crede che « la più grande delle Furie » (2) sia l'Arpia stessa che annunzia nelle Strofadi il futuro danno ai Troiani. (3) Or dunque Dante poteva con Servio e anche con Virgilio, credere che le Arpie fossero Furie. Ed ecco che Servio afferma che le cagne ululanti al sopravenir di Proserpina (4) sono Furie; e più chiaramente, (5) che le Arpie sono Furie e perciò cagne, « di che si dice ancora che rapiscon via le mense, il che è uffizio delle Furie: di che ancora si finge che gli avari (in Dante non gli avari, ma i dissipatori, che sono molto simili ai prodighi e perciò molto affini agli avari; e non è inutile avvertire che le mense sono molta parte nella reità del sanese Lano), che gli avari soffrano delle Furie... E che le Furie si chiamino cagne attesta pur Lucano... (6) Invero negl' inferi si chiamano Furie e cagne; presso gli Dei, *dirae* e uccelli; in terra (*in medio*) Arpie. Sì che

(1) Qui Dante trovava la conferma del concetto Agostiniano. Del resto i mostri di Virgilio sono concepiti a quel modo.

(2) Aen. VI 605.

(3) Aen. III 252.

(4) Aen. VI 257.

(5) Aen. III 209.

(6) Phars. VI 733.

duplice effigie si trova di loro ». Mi pare che queste cagne, le quali sono nere e hanno furioso corso e si trovano nella selva stessa in cui si annidano le Arpie, Dante le abbia, in suo pensiero, fatte equivalenti alle Arpie stesse.

E forse egli pensava anche alle « Scille biformi » (1) che sono nello stesso verso coi Centauri. Chè Servio lo rimandava ai « bucolici carmi », e là trovava che Scilla (2) « lacerava coi cani marini gli spauriti navichieri ». Le nere sue cagne, nel fatto, « dilacerano » a brano a brano; e quelli che esse inseguono, fuggono forte avanti loro e s' appiattano. (3) Timidi sono, per certo. E anche così sarebbero, codeste cagne, « biformi ».

Sicchè le nere cagne non contradicono alla legge che possiamo scorgere, per la quale i mostri del cerchietto dei violenti sono bicorpori o bimembri o biformi. Perchè, se non per ciò che il peccato ivi punito ha, oltre l' incontinenza, ossia il predominio dell' appetito, anche il mal volere ? Dal quale accoppiamento si forma un qualche cosa che non è più di bestia a dirittura e pur nemmeno d'uomo; un qualche cosa che non poteva essere meglio significato che dai Centauri e dalle Arpie; i quali e le quali

(1) Aen. VI 286.
(2) Ecl. VI 77.
(3) Inf. XIII 128, 116, 127.

hanno umana una parte del loro corpo, eppure sono fiere ed uccelli. E si può vedere che le nere cagne Dante non le ha meglio descritte perchè, in fine, una parte umana difficilmente poteva lor concedere.

Ed ecco sull' orlo una faccia d' uomo giusto. Si vedono però due branche pilose al suo busto. « Le dure setole per le braccia fanno mostra di animo atroce », dice Giovenale. (1) E le branche non sono d' uomo, ma di bestia. A veder quella faccia e quelle branche, si direbbe subito che quel mostro non differisce in nulla, per esempio, dalle Arpie che hanno ale e visi umani; (2) se non in questo, che l' uno è più atroce e le altre più volastre. Sicchè, per quel che si vede, il mostro ha depravata la volontà e lo appetito; la volontà che è solo dell' uomo, l'appetito, che è anche delle bestie, e che nell' uomo è come di bestia, se non è sommesso alla ragione. Ma già Virgilio ha gridato a Dante:

ecco la fiera con la coda aguzza!

Quell' uom giusto, che ha quelle branche pilose, ha inoltre la coda, e questa coda ha una punta velenosa: l' intelletto. Invero è la froda, raffigurata come un serpente con la testa umana e

(1) Inf. XVII 10 segg. Dante lo leggeva nel *Moralium dogma,* questo verso.

(2) Inf. XIII 13.

con le branche bestiali. Come il serpente tentatore. (1) In vero, per limitarmi, riferisco questo luogo di Ugo S. Vittore: (2) « Perchè con la *violenza* non potè nuocere, si volse (il diavolo) alla *frode*... Perchè la sua *frode* non fosse a dirittura nulla, se troppo fosse palese, non dovè venire nella sua propria forma, per non essere riconosciuto chiaramente... E nel tempo stesso, perchè non fosse troppo *violenta* la sua *frode*, se al tutto s' occultasse... gli fu permesso di venire in forma non sua e pur tale che la sua malizia non ascondesse del tutto... Venne dunque all' uomo l' astuto nemico in forma di serpente ». Non c' è qui oltre il ravvicinamento di frode a serpe, anche la ragione propria dell'essere il Gerione Dantesco con la faccia di uomo giusto, eppure d' essere subito riconosciuto per frode che ha la coda aguzza, sebbene la coda non mostri? Dante vuol insegnare, che la prima frode fu bensì frode; ma non tale da non essere riconosciuta; sì che rei furono, a ogni modo, i pur sedotti primi nostri parenti. Posso anche aggiungere da un altro mistico, molto

(1) Domenico Tumiati, gentile poeta e genialissimo critico d'arte, mi assicura che in miniature antiche il serpente che tentò Eva, è figurato con testa giovanile. E così ho veduto anch' io, sebbene in « legni » non così antichi.

(2) Vol. II *De Sacr.* Libri 1 pars septima, 2.

noto al Poeta, che così dal vizio dell' invidia la mente cade nel vizio di fraudolenza: (1) « La mente invida e superba... si volge ad argomenti astuti, mentre cerca con sommo studio e sollecitudine, in che modo possa o allargare la sua gloria od offuscare l' altrui. Comincia pertanto d' allora a fingere santità e *mediante l'ipocrisia* darsi a ogni fraudolenza ». C' è bisogno d' altro ? L' ipocrisia è il primo peccato tra i dieci di Malebolge; e la faccia d' uom giusto è proprio quest' ipocrisia, questa maschera di bontà. Ma ci sono altre ragioni. Il serpente si rivolse prima alla donna; (2) e la sedusse. La sedusse con parole di persuasione e con promesse. Ebbene, il primo peccato, per ordine di luogo, che sia sotto la dizione, per così dire, di questa bestia malvagia , è quello di Venedico e di Giasone: di Giasone che ingannò « con segni e con parole ornate »; di Venedico, che ingannò per

(1) Rich. de S. Victore, *de erud. hominis interioris,* 10. Mentre il lettore può già vedere da questo luogo che invidia è frode, pur deve sapere cosa che sembra far contro a ciò che io affermo, che la frode è pur figurata nella lupa. Chè il mistico dice che il pardo (lonza ? leopardo ? pantera ?) raffigura la frode degli ipocriti per quel suo essere « in tutto il corpo spruzzato di certe macchie ». Certo, coi bestiarii si può provare quello che si vuole; ma non bisogna fissarsi su una sola notizia.

(2) Aur. Aug. *De. civ. D.* XIV 11, 2. Hugo de s. Victore, l.c.

avarizia. E il mistico nel peccato d'Eva trova l'avarizia. (1) E suggelliamo il tutto con queste parole d'un contemplante: (2) « Il serpente, che non si fidò della violenza *(violentia)*, assalì l'uomo piuttosto con la frode *(fraude)* ». Come non è il serpente tentator d'Eva questa serpentina imagine di froda, che s'affaccia dall'orlo del cerchietto dove è la violenza?

Ma perchè, se è il serpente tentatore, ha questo nome di Gerione? Il fatto è che non escluso Lucifero, che si chiama Dite, tutti gli altri fantasmi hanno un nome pagano. Ci dovremmo meravigliare che Lucifero sia Dite, più di ciò che il serpe infernale sia Gerione. Ma perchè Gerione? Perchè nel suo Vangelo pagano Dante leggeva scritto: (3)

Centauri in foribus stabulant Scyllaeque biformes
Gorgones Harpyiaeque et forma tricorporis umbrae.

Quest' ombra tricorpore, così vicina agli altri mostri che Dante aveva trasportati nel suo inferno, con quella designazione misteriosa di ombra e con quella precisa determinazione di tri-

(1) Hugo de S. Victore. l. c. 6: *nimius vero appetitus habendi vel possidendi avaritia.* L'avarizia nel peccato di Venedico è accennato nel verso Inf. XVIII 63: « avaro seno ».

(2) D. Bern. *In ann. B. Virg.* Sermo I.

(3) Aen. VI 286, 289.

corpore, era singolarmente acconcia a figurare il simbolo che doveva succedere ai centauri e alle arpie e alle cagne, e avere una natura in più sulle due di quelle. È lo stesso processo logico che osservammo in Caco, a cui il poeta aggiunge il serpente, trasportandolo dal primo al secondo cerchietto. (1) Ma Gerione, che egli trovava vicino alle arpie e ai centauri, tre corpi o tre nature le aveva da sè, senza bisogno di altra giunta. E d'altra parte era uno de' vinti da Ercole, come Cerbero e come Caco: da Ercole, che è fatto in più luoghi ombra pagana della sola ed eterna potestà. (2)

E le furie col Gorgon? Esse raffigurano certo i tre peccati dei tre cerchietti: malizia con forza, malizia con frode, malizia con tradimento. Il Gorgon è l'indurimento e accecamento che segue ai peggiori peccati; sì che la conversione da essi a Dio è pur così difficile, come Dante mostra con la difficoltà di risalir la rovina della sesta bolgia e di arrampicarsi per i peli di Lucifero, e con la legge, che chi trade come Giuda, cade subito in inferno come Luci-

(1) Che quell' ombra tricorpore fosse Gerione, Dante o sapeva da Servio o supponeva da sè, comparando il 202 dell'VIII, dove è Gerione tergemino, come, poco lontano, al 293, sono i centauri bimembri e, al 194 e 297, Caco semihomo e semifero.

(2) Inf. IX 98 e XXVI 108, XXXI 123, oltre che in XXV 32.

fero (1) e ricetta, come Giuda, un diavolo nel suo corpo. Or le tre furie equivalgono al leone e alla lupa, se il leone figura la violenza e la lupa la frode; od alla lupa sola, se è vero che la lupa comprende anche il leone. E mirabilmente equivalgono; perchè nella vista delle due fiere, e specialmente dell' ultima, è un Gorgon che fa disperare. E la lupa respinge l' uomo nel basso loco e nella notte. (2)

Resta Lucifero o Dite, l' antidio, il quale ha tre faccie che rappresentano, quella di mezzo l' amor del male o cupidità che equivale a volontà iniqua, la destra la potestà o possa o virtù o appetito sensitivo, come è, sebben *metaphorice*, nei diavoli, e la sinistra la sapienza del male, ossia l' intelletto depravato, ossia l' ignoranza. Il che è intuitivo a chi consideri la disposizione della Trinità, quando nel mezzo è l' amore (cioè lo Spirito santo) come nesso. (3) E si conferma con più ragioni. Prima: Cassio è detto membruto. Ragionevole, che la bocca in cui si trova, sia quella della « possa ». Cassio era, come dice il Laneo, « lascivo e incontinente per la quale *impotenzia* si lassò vincere al peccato, e cadde in tal difetto ». Ragionevole che la faccia, nella cui bocca egli è, sia « del-

(1) Inf. XXXIII 121 segg.
(2) Vedi Minerva oscura
(3) *Summa* 1a 37, 1.

la incontinenza ». E invero « quegli è lussurioso che ha colore intra giallo e bianco »; (1) e bianca e gialla è quella faccia. Seconda: Bruto è filosofo; e Dante sa, con fare che si storca e taccia, che è filosofo stoico. Ragionevole che la bocca in cui è, raffiguri l' intelletto volto al male. Terza: a destra si dice sedere il Figlio, perchè la destra significa « la potestà » di giudice. Per quanto qui si sprofondi in pieno mistero, pur s' intende che la destra è sempre del Padre ed è la potestà, e pur si dice che il Figlio siede alla destra, perchè ha ricevuto quella potestà di giudicante. (2)

Sotto i piedi di Dante è questo principio del male, travolto. Dante ha vinto. Ha vinto la lupa. Dal basso loco e di dove il sol tace egli sale a veder le stelle. Il freddo mortale di Cocito è pur simile alla paura che provò là nella deserta piaggia! La vista di Lucifero che lo rende « gelato e fioco », è pur simile alla vista di quella bestia, malvagia come Gerione! (3) E così ha prima attraversato il Flege-

(1) Dalla *Fisiognomia* pubblicata da E. Teza, Bologna 1864. Devo la citazione al bravo Capelli. Quanto al « membruto », si vuole che Dante avesse in pensiero i *L. Cassi adipes* Catilinaria III 7, 16. Forse, non sapendo che era magro, pur sapeva che era buon mangiatore e bevitore, onde gli prestò l'adipe dell'altro Cassio.

(2) Aur. Aug. *Sermo ad cath.* II 7. e altrove.

(3) Inf. I. 97, XVII 30.

tonte che è fervido come il leone, ed è guardato da centauri, come il leone, pronti al male. E prima ancora ha passato lo Stige, che è tristo, come trista ne' suoi effetti è la lonza. Ha passato questi tre fiumi, asservendo all' uffizio di passatori i fantasmi stessi del male. E come è riuscito ad asservirli? Così: il passaggio dell'Acheronte gli dava il diritto di passare gli altri fiumi che non sono se non l'Acheronte con nome e aspetto e uffizio mutati. E come è giunto all' Acheronte? Dalla porta cui spalancò il Redentore. E come agli altri fiumi? Da due rovine, prodotte dalla morte del Redentore. E la terza? Per essa è risalito, come è risalito per il corpo stesso del Lucifero.

È stata una guerra: (1)

> la guerra
> sì del cammino e sì della pietate.

Egli si è configurato al Cristo. A sera, *vespere*, comincia la sua guerra. Ora il Cristo stette nel sepolcro un giorno e due notti: « dal vespro della sepoltura all' alba della risurrezione sono trenta sei ore ». (2) Vadano i miei lettori a un profondo libro di Vaccheri e Bertacchi (3) e leg-

(1) Inf. II 4 seg.

(2) *Summa* 3a, 51. 4. Il passo è di S. Agostino.

(3) Cosmografia della Divina Commedia, Torino 1881. Pag. 234.

gano che Dante nell' inferno trascorse ore trentasei. E tralascio tutto quel che si può dire e si è detto intorno a questo « configurarsi ». Dante muore spiritualmente al peccato, ad esempio del Salvatore. (1) Egli fa e sostiene, come esso, un'*actio* e una *passio*. Noi dobbiamo travagliarci nell'agire e nel patire; (2) com'esso che assunse appunto la carne perchè fosse « strumento della divinità, per il quale le sue passioni e azioni *operarono* nella virtù divina a espellere il peccato ». (3) L'*actio* di Dante è il cammino per le rovine, attraverso i fiumi, sulla barca di Flegias, sulla groppa de' centauri, sulle spallacce del serpente, per i peli di Lucifero. La *passio* è quella pietà, che è gran duolo nel limbo, e deve essere morta già nel secondo dei tre cerchietti. Alla pietà deve sottentrare l' ira: passione a passione. L'avvicendarsi di queste due è ciò che Dante patì. Muor di pietà nel secondo cerchio ; poi la pietà diminuisce, finchè è sostituita dall' ira, animatrice della fortezza, nel passo dello Stige; e poi ritorna nel secondo limbo, cioè nel cimitero; e poi s' alterna con l' ira nel settimo cerchio; e nell' ottavo dovrebbe esser morta e non è del tutto morta; morta è nel

(1) *Summa* 3a, 50, 1.

(2) L'espressione è di Aur. Aug. *contro Faustum* XXII 53.

(3) *Summa* 3a 49, 1.

nono; e avanti Lucifero Virgilio ammonisce Dante ch' esso è all'ultimo della sua passione: (1)

> Ecco Dite... ed ecco il loco
> ove convien che di *fortezza* t'armi:

di fortezza o d'ira, che torna lo stesso. E così qui muore la terza volta, e se l' azione continua, la passione è finita. E Dante per risorgere non ha, se non cammino da fare. Per un cammino malvagio, entra in un cammino ascoso, si trova a piè d'un monte. Deve arrampicarsi per quello; e agire ancora e patire; ma soave è qui la pietà, e la fatica a mano a mano più lieve, finchè cessa. Non resta che attraversare un fuoco purificatore: poi rivedrà Beatrice e giungerà a Dio.

Così Gesù Cristo fu « viatore ». Il « viatore » è chi muove al fine della beatitudine. Ma Gesù era anche « comprenditore », chè aveva la beatitudine propria dell'anima. (2) Dante comprenderà anch'esso, quando vedrà Beatrice; e d'allora in poi avrà finito il suo cammino e quieterà nel suo fine. Non sarà più viatore chi sale di spera in spera contemplando.

In tanto è viatore e guerriero. Ma per quanto egli stesso ci dica che la sua guerra fu del cammino e della pietà, non sola pietà e ira noi

(1) Inf. XXXIV 20 seg.
(2) *Summa* 3a 15, 10.

troviamo nella sua passsione; non soli codesta ira e il molle affetto che « la censura del giudizio possono precipitare o snervare ». (1) Invero di pietà muore nel cerchio dei peccatori carnali, di timore od orrore egli nè morì nè rimase vivo avanti Lucifero. Il timore è da aggiungersi alla pietà e all'ira; all'ira animatrice della fortezza. E queste tre passioni hanno nel viaggio di Dante una parte, dirò così, mutuamente simmetrica. La viltà deve essere morta sull'ingresso; l'ira bestiale è spenta nell'entrare al primo cerchietto della malizia o ingiustizia; la pietà deve essere morta nel secondo cerchietto o Malebolge. Di pietà muore Dante nel cerchio primo dell'incontinenza; di fortezza deve armarsi prima di morire misticamente la terza volta nel fondo della Ghiaccia. Tutto ciò non è a caso; e noi ripetendo queste tre parole, fortezza, pietà, timore, ci accorgiamo che sono tre doni dello Spirito. (2)

(1) D. Bern. *De cons.* II.
(2) Isaia XI.

L'ALTRO VIAGGIO

I.

> A te convien tenere altro viaggio:
> rispose, poi che lagrimar mi vide;
> se vuoi campar d'esto loco selvaggio:

il qual loco è la piaggia diserta, o il mondo coperto e gravido d'ogni malizia. (1) Il viaggio lo circoscrive Virgilio stesso: sarà per loco eterno; comincerà dalle disperate strida del vestibolo e finirà coi canti nel fuoco. Egli lascerà nel suo partire Dante con anima più degna, con la quale potrà, se vorrà, salire alle beate genti. (2) Invero sulle sponde di Letè lo lascia, in conspetto di Beatrice. Letè è il fiume che dal paradiso terrestre cala giù per i balzi del purgatorio e scende, non noto che per il suono del suo cadere, al centro della terra, (3)

> per la buca di un sasso ch'egli ha roso.

(1) Inf. I 91, 29; II 62; Purg. XVI 60.
(2) Inf. I 114 segg.
(3) Purg. XXXIII 91 segg. Inf. XXXIV 127 segg.

Quattro fiumi Dante attraverserà prima di giungere a quello. E quei quattro fiumi scendono dal luogo dove gli uomini sognarono il Paradiso terrestre dal quale discende veramente il quinto. Misticamente hanno la stessa origine, e misticamente riescono allo stesso fine. E i quattro fiumi dell' inferno non sono che l'unico Acheronte il quale sgorga dalla ferita della natura umana. E il Letè va al centro della terra per una ferita ch'esso fece. E misticamente l'Acheronte e il Letè sono lo stesso fiume; e Dante passa l' uno e l'altro con circostanze simili. Invero egli cade, là, come l'uom cui sonno piglia; qua, cade vinto. (1) Là, dopo il passo, trova le tre disposizioni che il ciel non vuole, che sono le quattro ferite, contro quali sono le quattro virtù cardinali. E queste esercita, riacquista, passando sempre quel fiume unico ne' suoi ultimi tre aspetti, che equivalgono a quattro, di fiume tristo (per le due incontinenze) e fiume di fuoco (per la violenza) e fiume di gelo (per la frode). Dopo il passo di Acheronte egli ha insomma esercitate le quattro virtù cardinali. Qua, dopo il passo di Letè, trova « quattro belle » che, ninfe nella divina foresta e stelle nel cielo, sono le quattro virtù cardinali. (2)

L' Acheronte è, per i corporalmente morti, la

(1) Inf. III 133 segg; Purg. XXXI 89 segg.
(2) Purg. XXXI 103 segg.

seconda morte: quella inflitta dal peccato in genere, dal peccato d' origine, dal peccato che è il peccato. Ma per i corporalmente vivi, il passarlo è morire a quella morte, a quel peccato. Dunque esso cambia in certo modo natura. In vero esso è per i vivi il Letè. Nel fatto il Letè cancella pur la memoria del peccato, cioè dei peccati singoli che sono tutti insieme virtualmente contenuti nel primo. Or qual nome cristiano potremo dare al Letè? All' Acheronte questo: morte, tenebra, peccato: peccato originale in lui stesso, peccato attuale nel suo corso sotto altri nomi e con altri aspetti. A Letè, quale? Vi è una fonte che non mai potrà seccare: la misericordia, secondo la quale, a testimonianza di S. Paolo, il Cristo ci fece salvi. (1) « Nostro fonte è il Cristo Signore, onde ci abbiamo a lavare, come è scritto: Colui che ci amò e ci lavò dai nostri peccati ». (2) Or questo fonte il contemplante di Chiaravalle dice che è uno dei quattro fonti del Paradiso terreno, il quale è Gesù. E dice ancora che in essi quattro fonti sono raffigurate le quattro ferite del Salvatore.

Ma il Salvatore ebbe quattro ferite, due ai piedi e due alle mani, da vivo; e una quinta

(1) D. Bern. *In Nat. Dom. Sermo 1.* Il luogo di S. Paolo è di *ad Tit. 2.*

(2) id. ib.

al costato, da morto. Quest'ultima si dice: « fonte di vita ». In sè Gesù morto, nella sua morte Gesù aprì a noi la fonte di vita. Abbiamo già detto come la fessura del gran veglio, onde sgorgano le lagrime che fanno Acheronte, figurando il peccato originale, raffigura anche virtualmente l'espiazione di quello assunta dal Cristo in sè. È ovvio dunque pensare e credere che quella fessura donde sgorgano quattro fiumi, quella *vulneratio* che si esplica in quattro ferite, raffiguri ancora la grande ferita al costato di Gesù morto, ferita donde sgorgò la fonte di vita, e le altre quattro ai piedi e alle mani di Gesù vivo, donde sgorgarono altre quattro fonti. Or noi vediamo chiaramente il pensiero di Dante. La fessura del gran veglio è anche la ferita al costato, di Gesù. La natura umana fu assunta dal Dio: quindi in esso ella ebbe quella ferita ed esso in quella. (1) L'apriva, quella ferita, Adamo, peccando. E ne sgorgano quattro fiumi, dei quali il primo è per il peccato originale e gli altri tre per le tre disposizioni male.

Dante voleva metter d'accordo Aristotele con questi concepimenti mistici di Beda e di Bernardo. E tuttavia cinque fonti anch' esso riconosce, perchè quando Virgilio gli ha parlato dei quattro fiumi, esce a chiedere: E Letè? Letè

(1) Vedi a pag. 239. Conf. Par. VII 85; Vostra natura, quando peccò tota etc. Par. XIII 86.

egli fa derivare dal Paradiso terrestre e scendere giù giù sino al centro della terra a incontrare la foce dell'altro che scende da Creta. E Letè è misticamente l' Acheronte stesso, e nel tempo stesso è la quinta delle perenni fontane.

S. Bernardo (1) riconosce nella ferita al costato l' origine del fonte di vita, e nelle altre quattro i fonti di misericordia, di sapienza, di grazia e di carità. Dante nel Letè, per così dire, di Creta, ossia nel fiume di lagrime che deriva dalla fessura del veglio, ha riconosciuta la salvazione dal peccato, prima nella sua forma unica di peccato originale che tutti i peccati virtualmente comprende, poi nelle sue quattro forme, ch' egli riduce a tre, mettendo insieme le due incontinenze, di peccato attuale: la salvazione con l'opera, prima, della Redenzione o del battesimo, che è una natività nuova ed è la salute in genere; poi con l'ausilio delle quattro virtù: temperanza e fortezza, giustizia, prudenza. Il fiume di lagrime, come mitologicamente ha il nome di Acheronte, Stige, Flegetonte e Cocito, come per i corporalmente morti ha il significato di peccato originale e di incontinenza (di concupiscibile e irascibile) e di ingiustizia col solo cuore e di ingiustizia anche con l' intelletto; ossia di assoluta inordinazione totale, e d'inordinazione, prima, nelle due passioni del-

(1) l. c.

l'anima sensitiva, e poi anche nella volontà, e poi anche nell'intelletto; così misticamente, nel suo aspetto di Letè figurato in Creta, si chiama Redenzione, e poi temperanza e fortezza, e poi giustizia, e poi prudenza. Non dunque Dante ha seguito il contemplante in questi uffizi del quadruplice o quintuplice fonte. Ma passiamo al Letè vero, al Letè che sgorga dal Paradiso terrestre vero, non dall'Ida che lo raffigura, come il sogno la cosa.

Dante nel suo Letè fonde le due idee di S. Bernardo; le due idee del fonte di vita che dalla ferita di Gesù morto è sgorgato a farci salvi, e del fonte di misericordia, nel quale ci laviamo dai nostri peccati. Tuttavia egli ha continuato a leggere il sermone: « Ma non solo questo è l'uso delle acque; nè soltanto esse lavano le macchie, ma e la sete estinguono ». Ora nel Paradiso terrestre Dante pone anche un altro fiume, l' Eunoè. In questo Dante non è tuffato, ma vi beve: (1)

> s'io avessi, lettor, più lungo spazio
> da scrivere, io pur canterei in parte
> lo dolce ber che mai non m'avria sazio.

Gli altri fonti di S. Bernardo versano acque di « discrezione » che si bevono, per abitare nella sapienza e meditare nella giustizia; acque dolci

(1) Purg. XXXIII 136.

di « devozione » per irrigare le piante novelle, (1) acque di « emulazione » fervide per cuocere gli affetti nostri; dolci quelle per amare la giustizia, bollenti queste per odiar l' iniquità. Che tutti questi concetti Dante assommi nello Eunoè, vedesi dal fatto che a Eunoè beve, che il bere è dolce e ravviva le virtù, e più da ciò che colui che beve ritorna dall'onda come se fosse stato irrigato: (2)

> come *piante novelle*
> rinnovellate di novella fronda.

Il fiume di lagrime deriva da una fessura del gran veglio. Il Letè va al centro della terra, per una buca « ch' egli ha roso ». Per questa buca Dante e Virgilio escono dalla tomba del peccato « a riveder le stelle ». (3) La fessura della statua e il foro del sasso hanno relazione tra loro, come l' Acheronte e il Letè. In verità v' hanno i fori nella pietra, che s' interpretano per le piaghe del Cristo: chè pietra è il Cristo. (4) Sono buoni fori, quelli, che ci dànno la

(1) *Tertius aquarum usus est irrigatio, quam profecto maxime necessariam habent* novellae plantationes. Bern. l. c.

(2) Purg. XXXIII 148 seg.

(3) Inf. XXXIV 127 seg.

(4) D. Bern. *Super cantica Sermo 61. Alius hunc locum (columba mea in foraminibus petrae) ita exposuit, foramina petrae vulnera Christi interpretans. Recte omnino, nam petra Christus. Bona foramina, quae fidem astruunt resurrectionis et Christi divinitatis.*

fede della risurrezione. Da quei fori sgorga la misericordia: per quelle fessure *(rimas)* possiamo suggere il miel dalla pietra e l' olio dal sasso durissimo. Di più, il Cristo ci introdusse « *in sancta* » per quei fori aperti. Per il foro di Letè, sale Dante a' piedi del santo monte, dove è il veglio solo, fregiato di lume dai raggi delle quattro luci sante. (1) Dante entra nella tomba con la morte del Salvatore; risorge per la buca della pietra, che dà la fede della risurrezione. Ma Bernardo oltre le « *sancta* », ricorda le « *sancta sanctorum* »; come oltre il Purgatorio e il Paradiso terrestre, c' è il Paradiso celeste. Chi entra nel santo, vede solo le spalle del Signore; solo chi meritò di entrare in *sancta sanctorum*, vedrà la faccia di lui, stante, cioè la chiarità dell' incommutabile. E così il pensiero di Dante si riscontra con quello del contemplante, in ciò che Dante entrando dalla porta rotta dell' Inferno e passando l' Acheronte, cioè la raffigurazione mistica di quel foro nel sasso e di quel fiumicello, entra *in sancta* e vede le spalle del Signore; e salendo poi per il foro e passando il Letè vede del Signore il viso e la chiarità. Dante invero, di cerchio in cerchio scendendo per l' inferno oscuro, va verso Dio; ma Dio dai demoni e dai dannati ha torta la faccia; sì che egli ne vede le spalle; e

(1) Purg. I 31 segg.

poi salendo di cornice in cornice per il santo monte, ha la faccia conversa, dove è conversa quella dei penitenti: a Dio; e poi a Dio con Beatrice ascenderà.

Ma che è questo entrare nel foro della pietra? questo entrare nel santo, e nel santo dei santi? È « contemplare ». E S. Bernardo distingue due gradi di contemplazione, meno e più intensa e soave: l' una intorno allo stato e felicità e gloria della città superna; in qual atto o quiete sia occupata quella grande moltitudine di celesti; l'altra intorno alla maestà, eternità, divinità del re stesso. La prima è significata nelle « caverne di macerie », la seconda nella « pietra ». (1)

Le caverne di macerie? Ecco. S. Bernardo dà l' essenza mistica di quel versetto del cantico: « La mia colomba nei fori della pietra, nelle caverne di macerie: mostrami la tua faccia, suoni la tua voce nelle mie orecchie ». I fori della pietra sono dunque le piaghe del Salvatore. L'anima deve nelle piaghe del Salvatore fissarsi con tutta devozione, e con assidua meditazione restare in quelle. Le caverne di macerie sono i luoghi degli angeli che per la superbia caddero, lasciati quasi vuoti da loro: (2) « le quali hanno a essere riempite d' uomini, come

(1) D. Bern. *Sup. Cant. S. 61.*
(2) Id. ib. 62.

rovine da rifarsi con pietre vive ». Altrove e altre e per altra causa sono le rovine dell' inferno di Dante; sebbene siano con gli angeli caduti in qualche rapporto, e sebbene siano anch' esse destinate alla salute degli uomini. Ma perfettamente si riscontrano le rovine dantesche con quelle di Bernardo, nel loro significato mistico. Poichè le rovine nei cieli, dice S. Bernardo, « dalle studiose e pie menti non solo si trovano, ma si fanno ». In che modo? dice. « Con la meditazione e con la bramosia. Cede invero, a mo' di macerie molle, la pia macerie al desiderio dell' anima, cede alla pura contemplazione, cede alla frequente orazione ». Le fa, insomma, la mente, queste caverne; contemplando; e questa contemplazione è appunto quella meno soave delle due; quella intorno agli atti e ai riposi della moltitudine dei celesti. La più soave è invece raffigurata nel foro della pietra; e anche per questa, la mente, con la contemplazione stessa, fora la pietra.

Ora le rovine dell' inferno furono cagionate dalla morte del Redentore; non dal viatore che per esse prese via. Il foro nella pietra fu aperto dal fonte della misericordia, non da colui che per quello sale a veder le stelle. Ma ricordiamo il concepimento iniziale della discesa negli inferi e del passaggio dell' Acheronte. In Gesù l' uomo scende, in Gesù l' uomo passa. Si rinnova il terremoto stesso che alla morte del Re-

dentore scrollò gli abissi e fece le tre rovine. Le tre rovine sono come rinnovate da colui che scende e muore in Gesù. Misticamente dunque Dante fa da sè le caverne di macerie, le rovine di contemplazione. Le quali non rappresentano, è vero, la meditazione intorno agli atti e ai riposi dei celesti; ma è anche vero che non sono nei cieli, sì negli abissi; e quindi rappresentano la contemplazione non di atti di pietà, ma di disperazione, non di riposi beati, ma di martorii crudeli; e non di celesti, ma di dannati. E così Dante ha stupendamente corretto il pensiero del veggente di Chiaravalle; perchè questa di Dante è sì, e veramente, contemplazione per la quale si vedono le spalle *(posteriora)* di Dio; chè l' inferno è popolato di aversi. (1)

Dante ha obbedito a S. Bernardo. Questi grida: « Entra nella pietra, nasconditi nella fossa... All' anima ancora inferma ed inerte si mostra la fossa della terra, dove si celi, finchè riprenda forza e profitti, sì che possa da sè scavare i fori nella pietra, per entrare nel più intimo del Verbo, con vigore e purità d'animo ». (2) E Dante s' è nascosto sotterra; il che vuol dire: egli contempla. Non basta: egli non saprebbe portare ad altri il frutto della contemplazione

(1) In *S. Bon. Summa* VII 3, 3, per *posteriora* s'intende anche « gli effetti ». E gli effetti (vedi *Th. Summa* 2a 2ae 180, 4) divini sono sì i *giudizi* sì i benefizi.

(2) Id. ib. 62. Le prime parole sono di Isaia 26.

sua. Dice S. Bernardo che non suona la voce del contemplante, se non scava il foro da sè. Da sè scavò il foro l'autore dell'Apocalissi, che s'immerse nei penetrali del Verbo. Da sè, colui che parlava sapienza tra i perfetti, sapienza nascosta nel mistero; che giunse al terzo cielo dove udì parole ineffabili che non gli fu lecito ripetere. Ora Dante dichiara sè simile a questi due perchè egli afferma di avere avuto nel cielo comando, non che licenza, di ridire le parole della sua contemplazione. Pietro in persona lassù gli dice: (1)

> Apri la bocca,
> e non asconder quel ch'io non ascondo!

In ciò è la singolar grandezza dell'assunto di Dante; in ciò è la confessione della piena coscienza che egli ne aveva. La voce della contemplazione sua non risonò soltanto nel segreto della sua coscienza, come il gorgoglio del fiumicello che si ode e non si vede; ma egli la gettò fra gli uomini e fece manifesta la sua visione. (2) Egli dunque, secondo la mistica e-

(1) Par. XXVII. 65 seg.

(2) Par. XVII. 128. Riporto esattamente due passi del Sermone 62. Per « *cavare et in petra, puriori mentis acie opus est et vehementiori omnino intentione, etiam et meritis potioribus sanctitatis. Et ad haec quis idoneus? Nempe* S. Giovanni S. Paolo e forse David: dice S. Bernardo. L'ispirazione che a Dante venne da questi sermoni è

spressione di S. Bernardo, da sè fece le caverne di macerie, da sè scavò il duro sasso. Il che torna a dire, che ogni uomo può salvarsi scendendo col Redentore e col Redentore risalendo; ma che a ben pochi è dato vedere quello che al veggente di Patmo e all'Apostolo delle genti e a Dante; e a ben pochi ripetere le parole del mistero, come non a Paolo e sì a Dante.

Poichè egli « abitando nella fossa sotterranea aveva tanto profittato nel sanare l' occhio interiore che a faccia aperta potè contemplare la gloria di Dio; e solo allora potè, quello che vide, parlare *fiducialiter,* piacente e di voce e di aspetto ».

Fiducialiter , cioè rimossa ogni menzogna. Piacente di voce , sebbene ella sia per essere molesta nel primo gusto ; e piacente di faccia, perchè non poco onore a lui verrà da quel vento che percuote le cime , da quel vento che è il suo grido. (1)

manifesta. Dopo la ghiaccia e Lucifero trova Dante il foro di Letè. San Bernardo dice che il foro nella pietra è rifugio per i più gravi peccati. *Peccavi peccatum grande, turbatur conscientia, sed non perturbabitur, quoniam vulnerum Domini recordabor. Quid tam ad mortem quod non Christi morte salvetur?* E parla di Caino. Ora Dante quando si mette nella natural burella ha veduto i peggiori peccati, e ha passato non solo la Caina ma la Giudecca.

(1) Par. XVII 124 e seg.

II.

Il corto andare è il cammino della vita attiva o del mondo; l'altro viaggio è quello della vita contemplativa o di Deo. Virgilio guiderà Dante in questo viaggio dal passo della selva, cioè dell' Acheronte, al Letè: lo guiderà per l' oltremondo dell' espiazione e per quello della purgazione. Nel primo, Dante morrà di tre morti; alla tenebra, alla concupiscenza o alla carne, e al veleno o alla malizia. Questa divisione è nel secondo? Nel primo, Dante contemplerà gli effetti divini di tre disposizioni, di peccato attuale; dell'incontinenza, cioè, doppia, di concupiscibile e d'irascibile; della violenza o malizia con forza o bestialità, e della malizia con frode: contemplerà qualche cosa di simile anche nel secondo?

Quanto al primo quesito, il purgatorio di Dante ha in vero tre grandi parti: l' antipurgatorio, il vero purgatorio, il paradiso terrestre. Dopo la cornice della lussuria, v' ha una scala per la quale si ascende alla cima del santo monte. « Sul grado superno » Virgilio proclama Dante libero: (1)

> libero, dritto e sano è tuo arbitrio.

(1) Purg. XXVII 140.

Il limbo è chiamato « primo grado » (1) e « cerchio superno ». Non è forse caso. Il fatto è che nel grado superno, là, è asserita la libertà dello arbitrio; nel primo grado o nel cerchio superno, qua, è il difetto di cotesta libertà. Dall'un grado si vede il sole che riluce in fronte; l' altro è tristo di tenebre. Qua è una foresta divina; là è una selva di spiriti spessi. Qua un fiume che cancella le colpe; là un fiume che è vita ai vivi, ma morte ai morti; un fiume qua d' innocenza, là di peccato. Oltre questo, sono gli occhi belli di Beatrice, è uno splendore « di viva luce eterna », la sua seconda bellezza, il suo riso: (2) oltre quello, oscurità e martòro. Questa parte del purgatorio è il contrario di quella parte dello inferno. (3)

La divisione mediana del purgatorio comprende sette cornici di anime che purgano le caligini del mondo, (4) che risolvono le schiume della loro coscienza, (5) che si mondano per tornar belle, (6) che ristorano qualche difetto e ricompiono qualche negligenza e indugio, (7)

(1) Inf. IX 17, XII 39.

(2) Purg. XXXI 138 segg.

(3) E si vedrà meglio l' antitesi, quando avremo dichiarato Matelda e Beatrice.

(4) Purg. XI 30.

(5) Purg. XIII 88 seg.

(6) Purg. XVI 31 seg.

(7) Purg. XVII 85 seg. XVIII 107.

che si purgano e mondano, come è detto a ogni tratto; sì che al fine suona la voce, *Beati mundo corde*. Si tratta d' una macchia, o, come è anche detto con molta somiglianza, d'una cicatrice e quasi d' un rammendo. (1) Questa macchia o cicatrice o caligine o schiuma, questo, insomma, residuo del peccato, è così spiegato: « C' è come un tatto dell' anima, quand' ella si attacca, mediante l' amore, ad alcune cose. Or quando pecca, aderisce ad alcune cose contro il lume della ragione e della legge divina... onde questo danno di lucentezza, proveniente da tale contatto, si chiama, metaforicamente, macchia dell' anima ». (2) Questo è il pensiero di Dante, che fa le colpe, cioè le macchie di queste anime derivare da amore, (3) cioè da una conversione. Or poichè la conversione è più propria dei peccati carnali, così *in certo modo* tutta questa parte del purgatorio è carne; tanto più che ombra dai dottori è sostituita, in tali metafore, a macchia; (4) e ombra dice Dante quella della carne. E l' antipurgatorio è di anime che si rivolsero a Dio nell' ultimo della vita; e furono quindi sino allora *averse* da Dio; sì che sono simili a quei peccatori dell'inferno nel cui

(1) Purg. XXV 139.
(2) *Summa* 1a 2ae 86. 1 e 2.
(3) Purg. XVII 91 segg.
(4) *Summa* 1a 2ae 86. 1 e 2.

peccato predominò l'aversione, ossia ai peccatori di malizia. Quindi anche nel purgatorio si può riscontrare *in certo modo* questa divisione triplice: veleno, però cacciato; ombra della carne, che sta per isvanire, tenebra, ma al tutto fugata.

Quanto alle tre disposizioni del peccato attuale, bisogna cercarle nel vero purgatorio, e non nel suo, per così dire, vestibolo, e molto meno nella sua uscita luminosa; come nell'inferno non è peccato attuale nel vestibolo e nel limbo. Nel vero purgatorio, che ha sette cornici per sette peccati, c' è questa triplice disposizione? C' è sì una triplice divisione; ma non combacia con quella. È di amore che può errare (1)

per malo obbietto,
o per troppo o per poco di vigore.

Malizia, bestialità, incontinenza non corrispondono a questo triplice errore, se non nel numero di tre. Ma osserviamo che nell'inferno la divisione Aristotelica non si svolge in modo da creare una simmetria nell'ordine dei cerchi, così che, per esempio, la malizia abbia lo stesso numero di cerchi che l'incontinenza o la bestialità; mentre la distinzione platonica del purgatorio fa che l'errore di amore per troppo abbia lo stesso numero di cornici che l'errore per malo obbietto, e quello per poco stia nel mezzo tra i primi e

(1) Purg. XVII 95 seg.

i secondi. Ora nell' inferno la divisione Aristotelica è preceduta da un' altra, ispirata da Cicerone; ed è questa: la malizia è triplice, con forza, con frode, con tradimento. La bestialità è fatta uguale alla prima specie di malizia. La incontinenza, che poi si aggiunge, è detta essere di quattro ordini di peccatori, così nominati: (1)

> quei della palude pingue,
> che porta il vento, che batte la pioggia
> e che s' incontran con sì aspre lingue.

E nel modo di questo novero e per tante altre ragioni si vede che l'incontinenza è dichiarata dal poeta come di due specie: di concupiscibile e d'irascibile. Prendendo questa nuova divisione, che equivale a quella di Aristotele, abbiamo dunque: malizia triplice, incontinenza duplice. L' incontinenza duplice comprende tre cerchi di concupiscenza e uno di irascibile. Or dunque incontinenza triplice di concupiscibile, incontinenza d'irascibile, malizia triplice si riscontrano con la partizione del purgatorio, che è di triplice errore per troppo di vigore, unico per poco, triplice per malo obbietto? L' incontinenza prima è disordine nell' appetito concupiscibile; la seconda, disordine nell' appetito irascibile; la malizia, disordine nella volontà, nella volontà

(1) Inf. VI 70 segg.

e nell' intelletto: diciamo, nella ragione. Che cosa è l' error d' amore?

L'amore che erra per malo obbietto si chiama altrove dal poeta cupidità, che è il contrario di amor che drittamente spira. Questa si « liqua » in volontà di male o ingiusta. Nello inferno ella genera i peccati di malizia di cui ingiuria è il fine; nel purgatorio quelli di coloro che sperarono eccellenza, che temerono di perdere podere, grazia, onore e fama, che si adontarono per ingiuria ricevuta. (1) In questi peccati dunque sarebbe stata volontà iniqua, perchè vi fu cupidità. In vero la loro reità è più complessa che quella dei peccati per poco o troppo di vigore. Dice il poeta: (2)

> Ciascun confusamente un bene apprende,
> nel qual si queti l' animo, e desira:
> perchè di giugner lui ciascun contende.
>
> Se lento amor in lui veder vi tira,
> o a lui acquistar, questa cornice,
> dopo giusto penter, ve ne martira.

L' animo è qui, come in Dante spesso se non sempre, appetito sensitivo. « L'amore è qualche cosa che appartiene all'appetito ». (3) E questo appetito è quello sensitivo, differente dal naturale e differente dal razionale o intellettivo,

(1) Purg. XVII 115.
(2) ib. 127
(3) *Summa* 1a 2ae 26, 1.

ossia volontà; è quell'appetito che negli uomini, a differenza dei bruti, partecipa della ragione, in quanto alla ragione ubbidisce. E come questo appetito è concupiscibile o irascibile, così del concupiscibile è l'amore rispetto al bene assolutamente e dell' irascibile rispetto all' arduo. (1) Or questa lentezza d' amore è certo rispetto all'arduo, poichè arduo parve il bene da vedere o da acquistare, a quelle anime, sì che adesso in loro « fervore acuto »

> ricompie forse negligenza e indugio
> da lor per tepidezza in ben far messo. (2)

Dunque in essi è un errore dell' animo o dell'appetito irascibile. E negli altri? (3)

> Altro ben è che non fa l'uom felice:
> . . . .
> L'amor che ad esso troppo s'abbandona
> di sovra a noi si piange per tre cerchi.

Poichè questo bene è la ricchezza, il cibo e la carne, s'intende senz' altro che in quelle anime è un errore triforme dell'appetito concupiscibile.

In queste colpe vi fu dunque un « ordine corrotto », (4) diciamo un'inordinazione, nel correre al bene. L' inordinazione consiste nell' ab-

(1) *Summa* 1a 2ae 26, 1.
(2) Purg. XVIII 106 seg.
(3) Purg. XVII 133 segg.
(4) ib. 126.

bandonarvisi troppo, a codesto bene. (1) Non c'è dunque alcuna differenza tra questo amore che s' abbandona troppo al bene che non fa l'uomo felice; e l'incontinenza di concupiscibile. Non importa aggiungere come appunto per quella forma di codesto triforme amore, la quale si chiama più comunemente amore, si proclami presa e condotta a morte, Francesca. Nè alcuno vorrà trovare sostanzial divario tra la colpa di Ciacco e quella di Bonagiunta. E il papa avaro del purgatorio dichiara con proprie parole di essere stato reo come quei bruni ad ogni conoscenza dell'inferno, simili che sono agl'ignavi; chè dice: (2)

avarizia spense a ciascun bene
lo nostro amore, onde operar perdèsi.

Eppure possiamo noi proprio dire che questi del purgatorio mondino peccati d'incontinenza? Sì, d'incontinenza; ma mondano, non espiano; mondano la macchia lasciata da quei peccati. E quale è questa macchia? È l' amore che s' abbandona troppo. Chè l'amore si piange per quei tre cerchi. (3) E così il lento amore nella quarta cornice; e così, sotto a quelle, il triforme amore che erra per malo obbietto. (4)

(1) ib 136.
(2) Purg. XIX 121 seg.
(3) Purg. XVII 137.
(4) ib. 130 segg. 124 seg.

Ora l'amore è il piegar dell' animo, il quale così « entra in desire » e non ha quiete se non nella gioia del possesso. Nel purgatorio si sconta dunque quel primissimo moto, che erra; quel desire che è troppo forte o troppo fievole; non la gioia in cui s' acqueta. Questa gioia fu ripudiata dai peccatori prima di morire.

Vidi che lì non si quetava il core,

esclama l'avaro pentito. Invero tutte « converse » sono queste anime: dal bene che non è bene, a cui volgersi è ritorcersi da Dio, si conversero al bene immutabile; e dalla tepidezza messa in ben fare passarono ad acuto fervore.

Quell'amore è dunque la macchia; ma, s' intende, di quando è divenuto desiderio, prima di essersi fatto gioia. Il solo « piegare » è « natura ». (1) Quella « prima voglia » non è nè lodevole nè biasimevole. (2)

Ora, è così semplice la macchia di quelli altri erranti d' amore? (3)

È chi per esser suo vicin soppresso
spera eccellenza, e sol per questo *brama*
ch' ei sia di sua grandezza in basso messo;

è chi podere, grazia, onore e fama
teme di perder perch'altri sormonti,
onde *s'attrista* sì che il contrario *ama;*

(1) Purg. XVIII 26.
(2) ib. 59 seg.
(3) Purg. XVII 115 segg.

ed è chi per ingiuria par che *adonti*,
sì che si fa della vendetta *ghiotto*,
e tal convien che il male altrui impronti.

In questi peccati, oltre la brama, l' amore, la ghiottornia, che non è del proprio bene direttamente, ma della soppressione, dell' abbassamento del prossimo e della vendetta su lui, è una speranza, un timore e tristizia, un adontamento. L'adontamento o è un timor di turpitudine (1) o una tristizia. (2) Speranza, dunque, e timore che si fa tristizia, sono in questi peccati che non sono in quei primi, accompagnate con un desiderio che non è del proprio bene soltanto. E questo sarà la cupidità. Ora diciamo subito che quelle sono passioni pur dell'appetito sensitivo. (3) E diciamo, che non si purga nelle tre cornici, di questo triforme amore la quiete del desiderio adempiuto, ma solo il desiderio stesso. E dunque la macchia appartiene, anche qui, al solo « animo », ma è più nera e larga;

(1) *Summa* 1a 2ae 42, 4; 42, 3.

(2) *Summa* 1a 2ae 46,3; 3a 15, 9. L' ira è composta di tristizia e desiderio, non come di parti, ma come di cause.

(3) *Summa* 1a 2ae 26, 1. Vi è riportato questo passo di S. Agostino, *de civ. D.*: *Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens eoque fruens, laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est.* E Tommaso comenta: *amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas et tristitia, non quidem essentialiter sed causaliter.*

poichè il desiderio è del male altrui, e si complica necessariamente con speranza e timore; speranza di eccellenza, timor di perdere podere, grazia, onore e fama, e conseguente tristizia, timor d' onta e tristizia che ne deriva. Or queste sono le caligini e le schiume d' un' inordinazione non soltanto dell'appetito, ma di parti più nobili dell' anima: della ragione, cioè della volontà e dell' intelletto. Valga il vero. Chi direbbe che questi tre peccati del purgatorio hanno cessato di essere spirituali? Spirituali sono concordemente affermati questi tre peccati, ira, invidia, e superbia. Ora, poichè ciò che in noi si distoglie da Dio è lo spirito e ciò che si volge al bene corporale è l' appetito, e nel purgatorio non si mondano che passioni dell'appetito, bisogna concludere che queste passioni siano, in essi tre peccati, residui di ciò per cui erano peccati spirituali; una macchia, dirò così, che è impressa dallo spirito nell' anima sensitiva.

L' amor del male, dell'inferno, è dunque con la malizia, del purgatorio, nella stessa proporzione che il troppo e il lento amor del bene con l'incontinenza di concupiscibile e d'irascibile. Vi è però un divario. Quelli che nel purgatorio mondano le colpe, poniamo, di troppo amor del bene, incontinenti furono; come non pare si possa dire che furono maliziosi quelli che purgano il triforme amore del male. Rispondo qui sol

questo: certi peccatori dello antipurgatorio, per esempio Manfredi di cui furono orribili i peccati, (1) e il nasuto « onde Puglia e Proenza già si duole », (2) quel Carlo che faceva così sanguinose « ammende », (3) quando potranno salire al monte, in qualche cornice pur si staranno; e il nuovo Dante che ve li trovi, non potrà già dire che non furono rei di malizia, sebbene purghino soltanto l'amor del male!

Ma qui risorge una questione. Vi sono nel purgatorio rei di malizia, che sono in una cornice di amor soverchio del bene. Sono quelli che gridano Soddoma. Nell' inferno quelli che offesero di ciò, sono nel primo cerchietto, terzo girone, della malizia. Come? La ragione esatta è, mi pare, oltre che nel proprio modo di quel cerchietto che è mezzo tra l' incontinenza e la malizia, nel proprio modo di quella parte di girone, in cui (4)

> saper d'alcuno è buono;
> degli altri fia laudabile tacerci,
> chè il tempo saria corto a tanto suono;

in cui i peccatori sono aggruppati in masnade che non si debbono confondere tra loro. (5) Il rimbombo stesso del fiume della violenza che

(1) Purg. III 121.
(2) Purg. VII 124 segg.
(3) Purg. XX 65 segg.
(4) Inf. XV 103. E vedi a pag. 318.
(5) ib. 118.

cade nel giro della frode, e accompagna la vista d'un dei gruppi, ha certo valore simbolico, e significa certo che di quei peccatori alcuni hanno più d'incontinenza, altri più di malizia. Sono anche nell'inferno sodomiti in cui la prima radice del loro peccato è più nell' appetito che nella volontà. C' è anche nel girone del peccato contro natura, un divario tra gru e stornelli; quel divario che nel cerchio della lussuria mi par manifesto tra i vinti d' amori e i rotti a vizio.

III.

Il vero purgatorio ha sette peccati in sette cornici. C' è poi un antipurgatorio, che come, per un verso, corrisponde al « veleno » della grande divisione dell'aquila, così, per un altro, corrisponde all' inferno del peccato originale, cioè al vestibolo e al limbo. Si riesce invero all'antipurgatorio per un foro nel sasso che equivale misticamente alla porta senza serrame. Nella tomba del peccato si entra dalla porta cui aprì la misericordia di Dio; se ne esce per un foro che la misericordia di Dio scavò nel duro sasso. Chi poi dall'antipurgatorio salga nel purgatorio trova una porta, serrata questa. Chi dall'antiferno scenda nell' inferno trova una rovina. Nell' inferno una porta aperta e una rovina; nel purgatorio un foro nel sasso e una porta

chiusa. Nè manca la riviera nè manca il navicellaio. La porta dell' inferno, dopo la discesa del Cristo, è a tutti concessa: lo suo sogliare a nessuno è negato. La porta del purgatorio non si apre se non a chi voglia, a chi lo chieda, a chi si dia tre fiate nel petto. (1) Ma la stessa misericordia che abbatte quella, apre questa. Chi entra deve lavare sette piaghe. Chi scende dalla rovina, che corrisponde a questa porta, dalla rovina che è un entrare, dove è un Minos demonio, come qui è un giudice angelo; quanti peccati trova? Sette. I cerchi sono più delle cornici; ma i peccati sono sette. Virgilio dice che nei tre cerchietti ultimi dell' inferno sono punite la violenza o malizia con forza; la malizia con frode in chi non si fida; la malizia con frode in chi si fida o tradimento: tre specie di peccatori in tre cerchi. Dante chiede degli altri peccatori, ed enumera, quei della palude pingue, che porta il vento, che batte la pioggia, e che si sgridano a vicenda: quattro specie di peccatori, in quattro cerchi: tre più quattro fanno sette. In queste sette specie si risolve la duplice divisione di incontinenza e malizia, che diventa trina, se consideriamo l' incontinenza d' irascibile distinta da quella di concupiscibile. Ciò nell'inferno. Nel purgatorio, in sette specie

(1) Purg. IX 106 segg. di buona voglia... Misericordia chiesi.

d'anime pentite si risolve la divisione di amore che erra per malo obbietto, per poco e per troppo di vigore. Poichè le due divisioni sono tra loro proporzionali, sì che, come non c'è dubbio alcuno, l' incontinenza di concupiscibile corrisponde all'amor che erra per troppo di vigore, e l'incontinenza d'irascibile, come dovrebbe già parer certo, al lento amore, e la malizia, come deve parer probabile, al triforme amor del male; poichè queste due divisioni si spicciolano ognuna in sette peccati; come non si deve concludere che questi peccati, tenuto conto che in quelli d'inferno è il « reato » e che in quelli di purgatorio è la « macchia »; e in quelli d'inferno è, oltre la conversione a un bene mutevole, anche l'aversione dal bene immutabile, e in quelli del purgatorio l' aversione o non fu mai o non è più, e non c'è se non conversione; come non concludere che questi peccati sono gli stessi e si chiamano con lo stesso nome?

Invero coloro cui porta il vento, sono detti rei di lussuria o perduti da amore; coloro cui batte la pioggia, sono puniti per la dannosa colpa della gola; coloro che s' incontran con sì aspre lingue furono tali che in loro l' avarizia mostrò il suo soperchio, sono e avari e prodighi rei di spendio « senza misura », come appunto quelli del purgatorio, in cui fu ora avarizia e ora troppo poco d' avarizia, la « dismi-

sura » insomma. (1) E come questi ultimi, così quei primi espiano nell' inferno e sanano nel purgatorio la stessa colpa, che là è piaga mortale e qua piaga che si ricuce. Dei tre peccati di concupiscenza la somiglianza è perfetta: sono lussuria, gola, avarizia con prodigalità nell' inferno e nel purgatorio. E gli altri quattro ?

Prima di tutto, ciò che mondano, poniamo, i peccatori delle tre prime cornici è sì lussuria gola e avarizia, ma non oltre il desiderio; eppure il loro peccato ha lo stesso nome di quello che espiano con pena eterna i peccatori del secondo, terzo e quarto cerchio dell' inferno. Nulla impedisce quindi che anche ciò che purgano i peccatori delle ultime tre cornici abbia lo stesso nome del peccato che espiano i violenti, fraudolenti e traditori: o a dir meglio, che questo abbia il nome di quello, sebbene di quello non rimanga che il desiderio e la speranza, il desiderio e la tristizia, il desiderio e l'adontamento. Come il « desire » è dei peccati di lussuria, gola e avarizia il primo motivo, così dei peccati spirituali il primo motivo è quel desiderio unito a quella speranza o a quella tristizia o a quell'adontamento; desiderio che si chiama cupidità. Or sono questi primi motivi che

(1) Cfr. Inf. V, 55, 63, 100 segg. e Purg. XVI 42; Inf. VI 53 e Purg. XXIV 128; Inf. VII 48, 42 e Purg. XIX 113, XXII 53, 32, 34, 35.

dànno il nome ai peccati. Ciò tanto è vero che le teste del « dificio santo », (1) le teste che sono certo i peccati capitali, e sono non solo sette com'essi, ma distinti in quattro e tre, come i peccati capitali, cioè quattro carnali e tre spirituali, quattro d'incontinenza e tre di malizia; quelle teste hanno un corno e due corni, uno le quattro e due le tre; e i corni, unici e duplici, indicano, senza dubbio, la composizione elementare dei peccati che elle significano; e i peccati sono certo mortali, eppure sono indicati, come i veniali del purgatorio, per quell'unico « desire » che è il primo movente dei primi quattro, e per quel « desire » con speranza o tristizia o adontamento dei secondi tre. E la spiegazione è, ripeto, senza alcun dubbio. Nel purgatorio il poeta distingue i sette peccati in due gruppi di quattro e tre, secondo che sono contro il proprio corpo o anche contro gli altri; secondo che hanno troppo o troppo poco amor del bene ovvero hanno un malo obbietto; sicchè in più i tre hanno questo torcimento al male, che è appunto quella speranza d'eccellenza, quel timore di perdere il proprio podere e onore, quell'adontamento per l'ingiuria ricevuta. E quindi dividendoli, secondo che sono contro sè o contro il prossimo, noi dobbiamo vedere perchè quelli hanno un corno e questi due. Or

(1) Purg. XXXII 142 segg.

chi direbbe che questo medesimo simboleggiare non dovesse valere anche per peccati da inferno? Tutta la malizia e l' ingiustizia è fatta dal Poeta, che segue S. Agostino, uguale a cupidità; ma cupidità non è che una tendenza dell'anima sensitiva: è il seme, non la pianta; pure col nome del seme si può indicare la pianta. Or Dante, più per la sua finzione di essere un discepolo che via via si scaltrisce, di quel che per vana pompa, con questi suoi modi di chiamar la pianta per il seme, ci ha tratti lungamente in inganno: come con quella parola « ira », che è passione, e buona e mala, ed è peccato. Lo stesso è di quest' altra parola « avarizia » che è passione, significando « desire » di ricchezza o di bene materiale, e valendo anche peccato speciale. Così quando dice al papa che springa con le piote: (1)

> chè la vostra *avarizia* il mondo attrista,
> calcando i buoni e sollevando i pravi;

usa codesta parola nel senso di passione dell' anima sensitiva; della passione speciale che genera lo speciale peccato di avarizia; della passione speciale che combinandosi poi con la speranza d' eccellenza o con la tristizia causata dal timore di perdere il proprio o con l' adontamento per ingiuria, diventerebbe l' altra spe-

(1) Inf. XIX 104 seg.

ciale passione detta cupidità. La qual cupidità sarebbe seme di speciali peccati. E così gli altri nomi di peccati, sono ora presi nel senso di peccato, ora di passione. Così la superbia. C'è superbia peccato e superbia principio di peccato. Superbia principio di peccato è speranza di eccellenza e desire di soppressione del vicino. Superbia peccato è questa passione in atto. Orbene quando Virgilio a Capaneo dice: (1)

in ciò che non s' ammorza
la tua superbia tu se' più punito;

lo dice forse reo di superbia peccato? Per lo meno, non si deve affermar subito. Il Poeta dice che c'è in lui desiderio di sopprimere e speranza d'eccellenza: c' è il principio del peccato di superbia. E come non il peccato? Non il peccato: chè, se ci fosse, egli non sarebbe stato in nulla dissimile da quei giganti « alla pugna di Flegra » che sono puniti altrove per essere stati sperti di lor « potenza contra il sommo Giove », (2) contro quel Giove appunto ch'egli invita a stancare il suo fabbro e che fulminò lui come i giganti. E questo medesimo desiderio di male questa medesima speranza di eccellenza si mostra in quel ladro, che di trista vergogna si dipinse: onde per tale somiglianza

(1) Inf. XIV 13 seg.
(2) Inf. XXXI 91 seg.

di ladro ad eroe, a Dante viene in mente Capaneo e la sua superbia: (1)

> per tutti i cerchi dell' inferno oscuri
> spirto non vidi in Dio tanto superbo,
> non quel che cadde a Tebe giù dai muri.

Ma la somiglianza è apparente. Ahimè, che speranza d'eccellenza è questa del ladro! di essere creduto « bestia »! È una favilluzza questa sua superbia, che subito si spenge, sì che egli fugge via subito: (2) non è il suo peccato. E non sarebbe il suo peccato, nemmeno se assomigliasse veramente a quello dell' eroe che assise Tebe. Una favilla: come Ciacco dice, oltre la superbia, anche l' invidia e l' avarizia: (3)

> Superbia, invidia ed avarizia sono
> le tre faville ch' hanno i cuori accesi.

E qual fiamma ne è sorta? Violenza, frode e tradimento: la malizia o l' ingiustizia, per dirla in una parola; chè questa parola echeggia in quel contrapposto: (4)

> giusti son due, ma non vi sono intesi.

E con ciò non si dice che Ciacco abbia fatto tradimento uguale a superbia, frode a invidia.

(1) Inf. XXIV 132. XXV 1 segg. 14 segg.
(2) Inf. XXV 16.
(3) Inf. VI 74 seg.
(4) ib. 73.

Dove sarebbe la violenza, che pure è detta dominare in Firenze? (1)

> Dopo lunga tenzone
> verranno al sangue, e la parte selvaggia
> caccerà l'altra con molta offensione:

E dominare con la frode: (2)

> Poi appresso convien che questa caggia
> infra tre soli; e che l'altra sormonti
> con la forza di tal che testè piaggia:

come dicesse, con la violenza d'un fraudolento. Dove sarebbe la violenza? E c'è, se noi prendiamo quei tre nomi quali non di peccati, ma di faville o semi di peccati. Avarizia è desiderio di beni temporali; invidia ha in più il timore di perdere il proprio e perciò quel semplice desiderio del proprio si muta in desiderio che altri non abbia; superbia ha in più la speranza d'eccellenza, cioè di vincere ognuno al paragone; e perciò ha ancora il desiderio di sopprimere gli altri. E chi non vede che quest'ultima favilla può dare l'incendio della violenza? E di più: come non può essere originata la frode da questa medesima favilla? Come quegli che « piaggia » non può avere avuto il desiderio di soprastare a tutti? Come, anzi, non ognuno che tema di perdere il proprio in confronto

(1) ib. 64 seg.
(2) ib. 67 segg.

d' un altro, ha questo desiderio? Soprastare a ognuno via via, come non è il desiderio di soprastare, in fin fine, a tutti?

Ma questo è appunto il pensiero di Dante, quando chiama superbia la violenza di Capaneo, quando chiama superbo il fraudolento: il pensiero che ci sia nella violenza e nella frode quella favilla, quella passione. E di più, mostra che ci sia anche nei peccatori dello Stige, quando dice orgogliosa la persona di Filippo Argenti; con questo che orgoglio non è proprio superbia; ma un che di tronfio e di vano: il tubare dispettoso del colombo a confronto del ruggito del leone. Ma, insomma, anche il cavalier Adimari con quella sua grande vita e grande burbanza e molta spesa voleva sopraffar gli altri, sebbene avesse « poca virtude e valore ». (1) Invero nel brago c' è, come lo scolaticcio della concupiscenza, così il seme dell' ingiustizia. C' è, senza dubbio, chi spera eccellenza, e c' è chi s' attrista per il timore di perdere il suo, e c' è chi s'attrista per l'onta della ingiuria che non osa vendicare. Non avere fortezza, sì vana audacia e inerte timidità, significa avere quella speranza e quel timore e quella tristizia. Non avere la fortezza, che ausilia la giustizia, vuol dire stare ai piedi della ingiustizia, sia che l' ingiuria si mediti e non si faccia, sia

(1) Dall' Ottimo.

che l' ingiuria non si respinga. E ciò significa essere incontinenti d' ira e nel tempo stesso non rei di malizia. Il lento glutine della palude impedisce l'ira; che così nè si fa cote della fortezza e perciò propugnatrice della giustizia, nè si fa seme dei peccati attivi d' ingiustizia. Vi è, sì, nella palude, e superbia e invidia e ira; ma passioni tutte e tre, non peccati.

Ora si domanda se il trovarsi queste passioni in quattro peccati, incontinenza d'irascibile, violenza, frode e tradimento, impedisca che il primo d' essi si chiami accidia e il secondo ira, e il terzo invidia, e il quarto superbia.

IV.

Per l'accidia non v' ha dubbio. Nel brago è punito il difetto di fortezza. Nella reità dei peccatori è l'ira e l'invidia e la superbia, passioni. Poichè il timore, donde vien la tristizia, le inceppa e le rende vuote d'effetto, quella reità si chiama accidia. Dante lo dice così per incidente, come non dice apertamente e dottrinalmente che sia lussuria o gola o avarizia il peccato delle tre sottospecie dell' incontinenza di concupiscibile. Un altro nome ha quel difetto di fortezza: infermità. E infermità (originale) è il difetto degli sciaurati del vestibolo. Ad essi somigliano sì i rissosi, sì i fangosi dello Stige. Già lo Stige è il vestibolo di Dite o basso in-

ferno; e ha il suo Caron che è Flegias. Poi, sono puniti in modo analogo: là è suon di mani, qua si percotono non pur con mano; là sono sospiri e pianti e lagrime, qua è un che piange; là accenti d' ira, qua un' ombra furiosa; là sono cattivi, qua sono tristi; là corrono perpetuamente, qua (appunto quelli che per alcuni non sarebbero accidiosi) sono in continuo moto. Dei primi non si racconta alcun reo, qua non si racconta alcun bene; quelli visser senz'infamia e senza lodo, di questi bontà non fregia la memoria. Sono sdegnati e quelli e questi: non ragioniam di loro; più non ne narro; guarda e passa; sarei vago di vederlo attuffare. Invidiosi sono i primi d' ogni altra sorte. Filippo Argenti, perchè tende le mani al legno, se non per passare? È invidioso anch'esso d'ogni altra sorte. Lassù son angeli, quaggiù gran regi; lassù uno che fece un gran rifiuto e che non si nomina; quaggiù una persona orgogliosa, il cui nome non è fatto da Dante, sebbene egli lo conosca come conosce l'altro. E cosa più notevole ancora, sono accennati, sì per i primi sì per i secondi, tutti i peccati d' ingiustizia. Nei primi, la superbia è accennata col ricordo degli angeli ribelli, l'invidia con le parole « invidiosi son d'ogni altra sorte », l' ira (e anche qui dobbiamo pensare e meravigliare di tanto sottile provvidenza del poeta), l'ira apertamente e formalmente, come nello Stige (cui vinse

l' ira): accenti d' ira. O sono iracondi gli sciaurati? Già, come i fangosi. Infine gli sciaurati guaiscono e fanno pozze di sangue e lagrime e vermi a' lor piedi; e i fangosi sono cani e porci e stanno nel putrido fango. Misero modo di tutti e due! e bassa vita di tutti e due! Infermità di tutti e due; dei primi avanti la giustizia originale, degli altri avanti la giustizia attuale. (1)

Dopo costoro, dentro l'inferno superiore e dentro il basso, si vedono i peccatori, meno e più volontari, d' ignoranza; dell' ignoranza originale e della attuale: quelli che non vollero vedere o si diniegarono a vedere Dio, il sommo e incommutabile bene; che fecero contro la prudenza. infusa e abituale. Tanto i primi quanto i secondi non entrano nel novero che fa Virgilio dei peccati e peccatori dell'inferno. Nel qual novero pur non entrano gli sciaurati del vestibolo, come quelli che, non essendo morti della seconda morte ed essendo disdegnati sì dalla misericordia e sì anche dalla giustizia di Dio, non sono in verità nell'inferno. Questo silenzio, col quale si omettono sì i sospesi del limbo e sì i sepolti nelle arche, li pone in una certa relazione con gli sciaurati e con i fangosi, che so-

(1) A risparmio di spazio, rimando tutto in una volta ai canti III 22-67 e VII 109-126, VIII 1-61. E rimando alla Minerva Oscura, che qui riassumo con poche aggiunte, ma anche, necessariamente, con qualche omissione.

no il loro proprio contrapposto, nella vita piena in quelli di attività e nella morte piena di gloria, come inerte e ingloriosa fu l'una e l'altra di questi ; e nel tempo stesso risponde a un altro concetto. Per il primo , noi vediamo che i sepolti, i quali si trovano allo stesso piano dei fangosi, vengono a integrare con essi il concetto d'accidia, che non è solo in acquistare ma anche in vedere il sommo bene. (1)

> Se lento amore in lui (il bene) veder vi tira,
> o a lui acquistar, questa cornice,
> dopo giusto penter, ve ne martira.

Qual cornice ? La quarta. La quale, se si esclude il limbo, i cui sospesi sono pur taciuti nel novero, corrisponde al cerchio appunto dei fangosi e al cerchio degli eresiarche che sono, tutti e due insieme, il quarto dalla lussuria in giù. Nè bisogna qui dimenticare l' indubitabile raffronto dell' antinferno (vestibolo e limbo) con l'antipurgatorio. Gli scomunicati e i negligenti sono pur somiglianti agli sciaurati e ai non battezzati; e la somiglianza è duplice.

Gli scomunicati furono esclusi dal meritare; e in ciò somigliano più ai sospesi che agli sciaurati ; furono messi fuori della chiesa , e in ciò somigliano più agli sciaurati che ai sospesi. I negligenti indugiarono fino alla fine i buoni so-

(1) Purg. XVII 138 segg.

spiri, e in ciò ricordano gl'ignavi che non osarono nemmeno sulla morte mettersi nel gran passo, e nemmeno morti possono ora più varcarlo. Di più, nel luogo a loro designato è anche una valletta amena; e questa, che ricorda il nobile castello, ha la virtù di fare simili i principi negligenti agli spiriti magni. Quelli ebbero ogni valore; questi hanno onrata nominanza, sono eroi, sapienti, poeti. Ma con le somiglianze ci sono le differenze. Basti che la tenebra è totale per quelli del limbo, e che qui la tenebra notturna fa a mezzo con la luce del sole; e che pur la tenebra del limbo non impedisce agli eroi e ai poeti di errare per i due regni della concupiscenza, infermità, malizia e ignoranza, poichè essi ebbero le quattro virtù opposte alle quattro piaghe; mentre la tenebra dell'antipurgatorio impedisce l'andar su, se non il tornar giù. Ora perchè indugiano i principi della valletta? Perchè, essendo cristiani e non avendo perciò la *difficultas* e la tenebra originali, ed essendo principi, e avendo però il *posse* quanti altri mai e quanti altri mai il dovere della giustizia, furono nella loro giustizia ottenebrati alquanto da quella *cupiditas* che qui si presenta sotto le forme sue primitive di serpente. La loro giustizia, possibile e facile e debita, ebbe « contrarietà nel *velle* », perchè la loro volontà non era sincera da ogni cupidità, e perciò sebbene giustizia fosse in loro, tuttavia non c'era

« nello splendore di sua purezza ». (1) Perciò sono tra i negligenti. E perciò assomigliano ai fangosi e ai gran regi che staranno nel brago: perchè quel po' di cupidità che altro è se non il residuo dei due vizi collaterali alla fortezza? se non dismisura d' ira? dell' ira che è cote della fortezza? della fortezza che è necessaria a giustizia? Onde non senza perchè, qui, dove la volontà è tutta volta al bene, Dante mostra un Giudice (2)

> segnato della stampa
> nel suo aspetto di quel dritto *zelo*,
> che *misuratamente* in core avvampa.

L' *ira per zelum*, la passione che genera la fortezza e perciò propugna la giustizia, è ora in lui; non sempre fu, nè certo mai in quell' alto grado eroico che fu in Enea il giusto. Ma il lungo tema mi caccia. Basti ancora accennare l'analogia che è tra i sepolti nell'arche e i sospesi tra la tenebra e non solo i principi della valletta ma anche gli scomunicati. Le due specie di peccatori dell' antipurgatorio sono così trattate e disposte e colorite dal poeta, perchè da qualunque delle due si cominci, si trovi una rispondenza con i due ordini dell' antinferno e dell' antidite. Ma la rispondenza è a ogni modo

(1) *De Mon.* I 13.
(2) Purg. VIII 82 segg.

più netta all'inverso. Nell'antinferno è prima la *difficultas*, seconda l' *ignorantia*, originali; nella antidite prima l'*infirmitas*, seconda l'*ignorantia* attuali: nell'antipurgatorio, prima quella che risponde all' ignoranza originale e attuale nella proporzione in cui sta uno scomunicato pentito a un miscredente e a un non battezzato, seconda quella che risponde all' infermità o negligenza o viltà attuale nella proporzione in cui un Belacqua e anche un principe negligente sta a un non mai vivo che corre e a un re che grufola. Or è caso ed è scorso di penna quell' ordine delle parole nella definizione dell'accidia che si purga nella quarta cornice?

> Se lento amore a lui veder vi tira
> o a lui acquistar...

Primo è nominato il lento amore a vedere: quello degli scomunicati; secondo, il lento amore ad acquistare : quello di Belacqua, di Buonconte, di Nin gentile. E l'accidia della quarta cornice è negligenza, tepidezza, indugio. Nel purgatorio dunque è un antipurgatorio e una quarta cornice che contengono il primo una ignoranza e una infermità, la seconda una negligenza e un indugio a vedere ed acquistare il bene, corrispondenti all' ignoranza e difficoltà originali, all' ignoranza e infermità attuali ; ma in ordine inverso.

E concludo che il peccato dello Stige e quello

d' oltre Stige è proprio il peccato d' accidia in acquistare, di qua, in vedere, di là, il bene.

V.

« Non è ira codesta; è bestialità *(feritas)* » (1) leggeva, par certo, Dante in Seneca. E leggeva che Seneca confutava quest'asserzione dei peripatetici, dicendo: « E che, dunque? L'origine di questo male è l' ira la quale pose in oblìo la clemenza e ripudiò ogni umano patto e finì col mutarsi in crudeltà ». (2) Ira, dunque, la bestialità; e non quel semplice moto che ubbidisce alla ragione, come quando « uno si crede leso, vuol vendicarsi, ma, dissuadendolo una causa, sbollisce ». (3) Ira per Seneca è non il moto solo, ma l' impeto e l' abbrivo; è quella che « varca d'un salto la ragione, e porta via seco l'uomo »; è quella concitazione dell'animo che va alla vendetta *con la volontà e il giudicio* ». (4) Per altro, non è nei medesimi libri, ira la sola ferità: ira è anche quella che Dante punisce nello Stige. Invero « dell'iracondia è compagna la tristizia e in essa ogni ira si muta o dopo la penitenza o dopo la ripulsa ». (5) Ebbene,

(1) Sen. *de ira* II 5. 2.
(2) id. ib. 3.
(3) id. ib. 5.
(4) id. ib. 3, 4 e 5.
(5) id. ib. 6, 2.

Dante chiamava ira peccato codesta iracondia? No: egli quivi ricordava il maestro e pensava come lui che si battagliasse di parole. L'iracondia di cui è compagna la tristizia non è in sè e per sè peccato, poichè egli non mette soltanto nel fango dello Stige la tristizia vicina all'ira, ma anche in Virgilio; chè lo fa tornare indietro dalla porta di Dite con le ciglia rase di ogni baldanza e parlante tra i sospiri. Or in Virgilio come nè la tristizia così nè l'ira è peccato. E in ciò contradice a Seneca il quale nega che la virtù debba mai essere irata, perchè «l'ira non è della dignità della virtù più che l'attristarsi». (1) Dante dunque, per questo rispetto, corregge Seneca.

E qui e altrove. Per esempio, quando Seneca dice che il sapiente, se avesse ad avere l'ira, sarebbe assai infelice, chè per tutto all'ira troverebbe motivo, quando, per esempio, vedesse il foro pieno piuttosto di fiere che di uomini, di uomini anzi peggiori delle fiere, di uomini che «*mutua laceratione satiantur*»; (2) Dante corregge questo che è certo un suo autore, dicendo: E sì, il sapiente deve appunto aver qui la sua ira, che partita dalla medesima passione che quella, non è peccato ma virtù, e deve

(1) id. ib.
(2) id. ib. 8. 3.

anche godere di tal vista, quando quella mutua lacerazione sia di giustizia.

Dante fa suo prò di tante asserzioni e osservazioni di Seneca, riducendole però alla sua norma peripatetica. Eccone alcune altre. « Che c'è di più insulso dell' iracondia che tumultua in vano? » (1) È l'orgoglio di Filippo Argenti. « L' iracondia aiuta i leoni ». (2) Se il leone è simbolo di violenza, è nel tempo stesso atto a significare l' ira. « Semplici (perchè esposti a ricevere il male) sono gl'iracondi in comparazione dei frodolenti e degli astuti ». (3) In vero Dante pone in comparazione dei frodolenti, come rei di peccato meno complicato, i violenti: non forse i violenti sono iracondi? « Languido, si dice, è l'animo senz'ira. Bene: se però non ha nulla di più valido che l'ira. Non si deve essere nè predone nè preda; nè pietoso nè crudele. Quello ha l'animo troppo molle, questo troppo duro: il sapiente ha da essere temperato. Alle azioni forti usi non l'ira, ma la forza *(vim)* ». (4) E qui Dante correggeva: proprio l'ira, che è la cote della fortezza o il *calcar* della virtù. Senz'ira non si può entrare in Dite, esclama Virgilio. « I gladiatori scherma l'ar-

(1) id. ib. 11, 1.
(2) id. ib. 16, 1.
(3) id. ib. 3.
(4) id. ib. 17, 2.

te, espone *(denudat)* l'ira... Che mai levò di mezzo quel rovescio di Cimbri e Teutoni venutici di su l'Alpi... se non ciò che avevano ira per valore? ». (1) Quest'ira dei Cimbri e dei Teutoni mi sa dell' (2)

orgoglio degli Arabi
che diretro ad Annibale passaro
l'alpestre rocce, Po, di che tu labi.

Quelle *tot millia* erano *superfusa Alpibus*. E qui pure corregge Dante: Sì: ira fu la loro; ma la passione non generò che orgoglio; non fortezza. « Nessun altro affetto è più cupido *vindicandi*, che l'ira, e per ciò stesso inabile *ad vindicandum*, troppo avventato e pazzo; come ogni cupidità impaccia sè stessa nel suo fine ». (3) E questo è il fatto del Minotauro che, correndo alla vendetta (*vindicare* non è vendicare; ma tant'è), « gir non sa ». (4) È l'ira che lo fiacca e lo fa morder sè stesso e poi lo manda in furia; sì che Dante può passare. Sicchè l'infamia di Creti, come di bestialità, è acconcio simbolo d'ira. « Se l'ira fosse un bene, non si troverebbe ella ne' più forti? Eppure i più iracondi sono gl'infanti e i vecchi e i malati. Ogni impotenza

(1) id. ib. n. I 11, 2. *Calcar virtutis* trovava Dante ivi III 3, 1.
(2) Par. VI 49 segg.
(3) Sen. *de ira* I 12, 5.
(4) Inf. XII 24, 15, 27.

è querula ». (1) E non si deve qui ricordare l' Argenti, che dice: « Vedi che son un che piango » ? (2) Ma anche qui Dante corregge: L' ira dei fanciulli e dei vecchi e dei malati non genera fortezza, sì qualche cosa che contrasta alla fortezza, come la timidità: l' andacia, l'orgoglio. « L' ira... tanto è lontana dalla grandezza d'animo, quanto l'audacia dalla fortezza, l'insolenza dalla fiducia, la tristizia dall'austerità, la crudeltà dalla severità. C'è molta differenza tra un animo sublime e uno *superbo*... L'ira mi sembra propria d'un animo letargico e infelice, consapevole della sua debolezza, che spesso si rammarica, come i corpi esulcerati e malati, che gemono al più lieve tocco. Così l'ira è sopra tutto vizio di donne e di fanciulli... » Gl' irati dicono certe frasi, come quella: Mi odiino, pur che mi temano! E il filosofo osserva: « Questa non è grandezza, sì immanità! Non c' è da credere alle parole di quelli che s' adirano, di cui sono grandi e minaccevoli strepiti, e dentro l'anima timidissima... Niente è nell' ira di grande, nemmeno quando pare veemente e sprezzatrice di dei e d'uomini; niente v' è di nobile... » (3) E qui noi vediamo i rissosi del brago, che sono detti ignudi tutti,

(1) Sen. *de ira* I 13, 5.
(2) Inf. VIII 36.
(3) *De ira* I 20, 3—5; 21, 1.

forse, o senza forse, per quelle parole di Seneca *ira denudat*, (1) vediamo Filippo Argenti orgoglioso e vediamo Capaneo superbo, e tutti e due per l' ira! Ma c' è di più. L' ira « volge i suoi morsi contro sè ». (2) Così Filippo Argenti. L' uomo irato deprime « ciò che non si può sommergere se non con chi lo sommerge ». (3) Non c' è un ricordo di questa idea e di questa imagine, combinata con ciò che lì si legge poco prima, che l'ira è secondo Aristotele, sprone della virtù; non c' è un ricordo di queste parole nell' esclamazione di Dante: (4)

> O cieca cupidigia, o ira folle,
> che sì ci *sproni* nella vita corta
> e nell'eterna poi sì mal c'*immolle*!

Seneca descrive gl' irati che hanno il viso quale in nessun' altra passione è peggiore, aspro e fiero, e ora pallido ora sanguigno, con le vene gonfie e gli occhi ora mobili ora fissi. E Dante raccoglie il tutto nelle parole « con sembiante offeso ». E il filosofo continua parlando « dei denti arietati tra loro e bramosi di mangiare qualcuno », e delle mani che si frangono e del petto che si picchia. (5) Certamente ad ognuno

(1) ib. 11, 2.
(2) ib. III 1, 5.
(3) ib. 3, 2.
(4) Inf. XII 49 segg.
(5) *De ira* III 4, 1 e 2.

viene subito in mente: (1)

> Questi si percotean non pur con mano,
> ma con la testa e col petto e co' piedi,
> troncandosi coi denti a brano a brano.

Or a chi s' affrettasse a concludere da certi passi che i fangosi sono dunque rei d' ira, io direi che in Seneca Dante trovava rei d' ira, anche, non solo i bestemmiatori o spregiatori degli Dei, come abbiamo veduto, ma i suicidi (a quanti l' ira nocque da sè. Altri, nel soverchio bollore, ruppero le vene... Non c' è altra via più breve per giungere alla follia...); ma i dissipatori, congiunti nei libri del filosofo ai suicidi, così come nel canto del poeta: « l'ira si pose sotto i piedi l'avarizia, che è il più duro e il meno pieghevole dei vizi, spingendosi a dissipare le sue sostanze o ad attaccar fuoco alla sua casa e alle sue cose in un mucchio ». (2) Questo luogo è ben decisivo, o lettori! E che cosa dobbiamo concludere da tali raffronti? Almeno questo: che la ferità o bestialità trovava Dante in Seneca, sia che conoscesse questi libri in parte o in tutto, o direttamente o per citazione, essere ira; (3) e che superba

(1) Inf. VII 112 segg.
(2) *De ira* II 36, 4-6.
(3) Vedi anche III 17, 1: *haec barbaris regibus feritas in ira fuit.*

era detta codesta ferità o ira. (1) Si raccoglie ancora che Dante, a somiglianza di Seneca, potesse dichiarare rei d' ira peccato, i simili all'Argenti? No: egli mostra più volte di assentire ad Aristotele, cui Seneca contradice; e di credere che ci sia un'ira passione, sprone della virtù, e un'ira pur passione che conduce al male, senza essere per altro una ferità o bestialità. Si può essere certi che leggendo egli: « Combatti contro te stesso: se non puoi vincere l'ira, ella comincia a vincer te » (2) intendeva della passione e non del peccato. Ma sopra tutto questa asserzione di Seneca: l' ira è « quella concitazione che va alla vendetta con la volontà e il giudicio »; (3) doveva muovere Dante che pensava: Quella di Filippo Argenti, quella di color *cui vinse l' ira*, non è ira, non è l' ira proprio peccato; poichè coloro cui vinse l' ira, sono incontinenti; e gl' incontinenti non peccano con la volontà, bensì con l' appetito. Questa considerazione dovrebbe bastare a solvere il nodo.

(1) Anche III 19, 1: *Quam superba fuerit crudelitas eius* etc. Anche III 1, 5: *sive successit, superba, sive frustratur, insana*. Può Dante da questi libri aver tratto lo esempio che pone per primo, tra i tiranni. II 22, 3: *Hoc eo magis in Alexandro laudo, quia nemo tam obnoxius irae fuit*. III 17, 1: *regem Alexandrum qui Clitum carissimum sibi et una educatum inter epulas transfodit manu quidem sua* etc.

(2) III 13, 1. Ricordiamo « color cui vinse l' ira ».

(3) Vedi più sopra a pag. 413.

Per quanto il peccato di violenza sia detto « bestialità », pur non è così bestiale, come quello dei cani e dei porci dello Stige. La violenza è minotauro, centauro, arpia, semifero e semiuomo. L' ira, per il Dottore, anche se è incontinenza, partecipa in qualche modo della ragione, « in quanto l' irato tende a vendicare un' ingiuria a lui fatta, il che in qualche modo è la ragione che detta... » (1) Ora, secondo il medesimo, l' incontinenza d' ira, che per certi rispetti è meno turpe che quella di concupiscenza, è però più grave « perchè conduce a cose che pertengono a nuocere al prossimo ». E come dunque il peccato col quale alcuno « per violenza in altrui noccia », e che non è incontinenza soltanto, perchè è con volontà; non si deve pensare essere questa incontinenza medesima che abbia seguitato il suo andare? Ma sia ira anche questa: sarà ira d' incontinenza o incontinenza d' ira; l'altra, ira di volontà o volontà d' ira. Si dice ira anche di Dio o di uomo il quale « non per passione, ma per giudizio di ragione, infligge la pena »; (2) e allora è un' ira appartenente all' appetito intellettivo, alla volontà. (3) Dante afferma manifestamente che infliggere la pena e « spietati danni » non per

(1) *Summa* 2a 2ae 156, 4. Eth. VII 6.
(2) *Summa* 2a 2ae 158, 8.
(3) ib. 162, 3 e *passim*.

giudizio di ragione, ma per passione, è atto della volontà e non impeto solo dell'appetito sensitivo. Ora è per lo meno probabile che egli quest'atto chiamasse ira; come è ira il suo proprio contrario.

VI.

E la chiama! Il Minotauro è detto « ira bestiale ». (1) Esso raffigura l'ira « mala » in tutte le sue gradazioni: (2)

> Quando vide noi sè stesso morse,
> sì come quei cui l'*ira* dentro fiacca.

Ha dunque l'ira del bizzarro che sè medesimo mordeva. Mordeva sè per non potersi vendicare. L' ira lo fiaccava dentro. Così il Minotauro. Virgilio accende quest' ira. La bestia sembra un toro che si slacci. Vorrebbe offendere; ma non può per la ridondanza dell' ira stessa. Col fatto che l' ha accesa, Virgilio l' ha spenta. Ma l'ira che a principio era quella del bizzarro, all' ultimo è bestiale.

De' Centauri Nesso ebbe ed ha la voglia sì tosta; e vorrebbe tirar l'arco da lontano, subito: e poi fe di sè la vendetta egli stesso. (3) Folo

(1) Inf. XII 33.
(2) ib. 16 segg.
(3) ib. 63, 66, 69.

fu sì pien d'ira.[1] Chirone, che non poteva essere taciuto tra i centauri de' quali è il più famoso, « nudrì Achille ».[2] È un ricordo dell' ira funesta? O Dante sapeva ancora che Chirone volle morire? I dannati che piangono nel bollor vermiglio gli spietati danni, sono certo tali che non si guardarono dall' ira nel punire:[3] concetto noto a Dante.[4] Sin qui mi pare che nulla osti a credere che i peccati compresi sotto l' esclamazione,[5]

O cieca cupidigia, o ira folle,

abbiano come il nome Ciceroniano di violenza e l'altro Aristotelico di bestialità o ferità, così quello tanto volgare quanto teologico di ira. L'ira di Dio è *voluntas vindicandi* o *puniendi*; l'ira degli uomini è *cupiditas* o *libido ulciscendi*. Qui abbiamo spietati punitori e inordinati vendicatori. Ma ira può dirsi quella dei suicidi e dei dissipatori? Il Dottore dice seguendo Aristotele, che « tutti i motivi d' ira si riducono a disprezzo *(parvipensio)* »,[5] ed è disprezzo, per esempio, l'oblivione ed esultanza negl' infortuni,

(1) ib. 72.

(2) ib. 71.

(3) *De off.* I 25, 89: *Carenda tamen est maxime ira in puniendo, cum qua nemo tenebit mediocritatem.*

(4) *Huius iudicium omnem severitatem abhorrens et semper citra medium plectens...* Epist. V.

(5) *Summa* 1a 2ae 47, 2.

il contristare alcuno col ricordargli i suoi guai, il mostrar letizia nelle sue disgrazie, l'impedirgli d'ottenere il suo proposito. Il qual disprezzo mostra Virgilio al Minotauro, esattamente, per farlo montare in furia, per mutare l' ira sua da tal che fiacca, in bestiale. Invero gli grida: (1)

> Forse
> tu credi che qui sia il duca d'Atene,
> che su nel mondo la morte ti porse?

C'è in queste parole « l' impedimento di adempiere la sua volontà ». Ah! vorresti vendicarti? Niente: non potrai. E c' è il ricordo dell' infortunio. E Virgilio grida ancora:

> Partiti, bestia!

E qui c' è la contumelia e l'oblìo del suo essere; chè bestia non è veramente il Minotauro, come riconosce, per maggior ludibrio, il suo insultatore:

> chè questi non viene
> ammaestrato dalla tua sorella.

Era dunque figlio di donna anch'esso; e questo riconoscimento è col ricordo della sua sventura, alla quale partecipò chi non doveva. E Virgilio conclude:

> Ma vassi per veder le vostre pene.

(1) Inf. XII 16 segg.

E questa è l' esultanza nel suo infortunio. Or bene a questa *parvipensio* accenna Pier della Vigna: (1)

> L' animo mio, per disdegnoso gusto,
> credendo col morir fuggir *disdegno*,
> ingiusto fece me contro me giusto.

Ricordandoci che l' ira riflette il bene della giustizia; che l'ira appetisce il male altrui *sub ratione* di giusta vendetta, che l'ira è per rispetto a quelli rispetto ai quali è la giustizia o l'ingiustizia; (2) noi troveremo che in quel terzetto è con perfetta evidenza delineato il concetto di ira. I dissipatori, abbiamo veduto come anche Seneca faccia rei d' ira. La qual ira Dante significa col contrappasso. Chè essi sono dilacerati a brano a brano dalle cagne che sono un'altra forma delle arpie, al modo stesso che quelli dilacerarono le cose loro. (3)

Ma nel terzo girone sono i violenti o bestiali contro Dio. Rei d'ira anche questi? Sì: e solo con intendere la violenza o bestialità per ira, si vede un nesso tra i peccatori del terzo e quelli degli altri due gironi. Invero diciamoli senz'altro violenti contro Dio, tali, con l' esempio di Capaneo, che volessero fare forza a Giove. In

(1) Inf. XIII 70 segg.

(2) *Summa, passim:* 2a 2ae 153, 4 ; 1a 2ae 46, 6, 7 ; 47, 1 *et al.*

(3) Vedi più sopra a pag. 419.

che Capaneo differisce dai giganti legati ? Non si direbbe anzi che violenti fossero più presto coloro che menarono le braccia facendo « paura ai dei » ? (1) Quando noi invece consideriamo che l'uno era dominato dall'ira, da quel peccato semiferino, e che gli altri, no, mettevano, contro gli dei, con la possa e il mal volere anche l'argomento della mente, e così o fabbricavano una torre o ingegnavano una battaglia coi suoi accorgimenti oltre che co' suoi èmpiti e assalti; allora comprendiamo. Capaneo è peccator d' ira, e l'ira gli resta a sua pena. Già abbiamo veduto che Seneca parla d' un' ira « veemente e sprezzatrice di dei e d' uomini ». (2) Egli riferisce il fatto d' un Capaneo vero, fatto che mi pare impossibile non fosse conosciuto dal nostro. « Gaio Cesare... adirato col cielo, perchè i tuoni disturbavano i pantomimi... e perchè la sua festa era atterrita da fulmini (invero poco ben diretti !), sfidò a battaglia Giove, e senza quartiere, pronunziando quel verso Omerico: O tu me o io te. Quanta demenza! Egli credè o che nemmeno Giove poteva nuocere a lui o che esso persino a Giove poteva nuocere! ». (3) E codesta di Caligola è ira. Ira, per altro, che sembrerebbe avere un che di grande. Ma no,

(1) Inf. XXXI 95 seg.
(2) *De ira* I 2, 1.
(3) ib. 20, 8.

dice l' autore: non è grandezza quella, è gonfiezza. « Tutti quelli cui l' animo malvagio e truce solleva sui pensieri proprii dell' uomo, credono di spirare un che d' alto e di sublime: del resto non c' è nulla di saldo sotto, ed è inchino a rovinare ciò che crebbe senza fondamento. L' ira non ha dove fondarsi... È ventosa e vana... » (1) E aggiunge, come ho già riferito: « C' è una grande differenza tra un animo sublime e uno superbo ». È chiaro come Virgilio possa chiamar « superbia » quella di Capaneo, anche a non ammettere che Dante usi oltre le mura di Dite questa parola a indicare l'*aversio* da Dio che è in tutti e tre i cerchietti e non è nei cerchi dell'incontinenza, che men Dio offende; salvo che già un poco si mostra nello Stige, dove è la preparazione alla malizia o ingiustizia; l' *aversio* da Dio o il peccato generale che si scinde in tre e poi si spicciola in molti.

S' intende, dunque, meglio che quella di Capaneo sia ira (ira superba se si vuole) di quello che sia violenza, se il suo peccato ha da assomigliare a quelli degli altri due gironi. La cosa è più chiara se ragioniamo anche degli altri peccatori contro le cose di Dio, natura e arte. Come violenti, al mo' di Capaneo, oltre i sodomiti, gli usurieri? Bestiali sono i sodomiti (Dante lo imparava dal filosofo), come i sanguinari: ma

(1) *De ira* I 20, 1 e 2.

perchè bestiali anche gli usurieri? Violenti siano questi ultimi perchè forzarono il danaro a fruttare senza lavoro: violenti forse anche gli altri perchè forzarono la natura a dare quel che non può e non deve? No: la malizia del loro abito o atto è nel proposito d' impedire la generazione; e non di averla, stolidamente, per altre vie; ma sia. E allora di costoro, usurieri e sodomiti, la forza in che assomiglia a quella dei predoni e dei tiranni? Non si trova, mi pare, un sostrato uguale a tutte queste diverse reità; se non si dice che ira è il peccato di tutti, tiranni, suicidi, sodomiti, usurieri.

Dante dichiara la propria ragione di Caorsa, facendo dire a Virgilio: (1)

> Da queste due

cioè dalla natura accomodata da Dio alle necessità umane, e dall'arte degli uomini stessi.

> Da queste due, se tu ti rechi a mente
> lo Genesi dal principio, conviene
> prender sua vita ed avanzar la gente.
>
> E perchè l'usuriere altra via tiene,
> per sè natura, e per la sua seguace
> *dispregia*: perchè in altro pon la spene.

Ora dispregiare la natura in sè e nell' arte è dispregiare Dio, perchè la natura prende il suo

(1) Inf. XI 106 seg.

corso dall'intelletto e dall'arte di Dio; è come dispregiare Dio naturante e artefice.

Invero (1)

> puossi far forza nella Deitade
> col cor negando e bestemmiando quella
> e spregiando natura e sua bontade:
>
> e però lo minor giron suggella
> del segno suo e Soddoma e Caorsa
> e chi spregiando Dio col cor favella.

Dunque si fa forza contro Dio negando o bestemmiando o spregiando la deità, la natura, la bontà di Dio. Chiaramente, con l' accenno alla bontà di Dio, è richiamato lo Genesi, anche se Dante non si fosse fatto ammonir da Virgilio a recarselo a mente. Chè nello Genesi è detto: (2) « Prese dunque il signore Dio l'uomo e lo pose nel paradiso deliziano, perchè operasse e lo custodisse ». E questo precetto di operare veniva dalla bontà di Dio che fece l'uomo simile a sè, intelligente e operante. « E l' operare non sarebbe stato faticoso, come dopo il peccato, ma giocondo per lo sperimento della virtù naturale ». (3)

Come ora un uomo spregerebbe in tal precetto la bontà di Dio? come, rispetto a ciò, fa-

(1) ib. 46 segg.

(2) *Gen. II.*

(3) *Summa* 1a 102, 3. Il passo è di S. Agostino. Vedi « Minerva oscura » 70 e segg.

rebbe forza in Dio? Non, mi pare, col solo non operare; ma in qualche modo analogo al modo di Capaneo, che come spregi Dio, si vede, mi pare, senz'altro. Ebbene, Capaneo mostra il disdegno che ha di Dio e il poco pregio che fa di lui, dicendo che s'egli lo saettasse ancor laggiù, come fece lassù, (1)

non ne potrebbe aver vendetta allegra.

Ora Capaneo è un punito da Dio, e uno che chiama vendetta la punizione che riceve o è per ricevere, e uno che minaccia ancor resistenza contro la vendetta. E questo è appunto il caso degli usurieri, se ci rechiamo a mente lo Genesi dal principio. L'uomo peccò, e Dio lo scacciò dal paradiso, dicendogli: « Maledetta la terra nell' opera tua! Nelle fatiche mangerai da quella tutti i giorni della tua vita! Spine e triboli ella a te germinerà, e mangerai l' erbe della terra! Nel sudore del tuo volto ti ciberai del tuo pane, finchè tornerai nella terra dalla quale fosti preso; perchè polvere sei e in polvere tornerai! ». Ecco dunque il precetto di bontà divenire intimazione di pena: ecco che per il fatto di dovere operare ogni uomo è nella condizione di Capaneo: di punito. Ed ecco che gli usurieri ricusando di operare e di mangiar nelle fatiche e di cibarsi nel sudore del

(1) Inf. XIV 51 segg.

lor volto, sono ribelli, per così dire, a Dio, come Capaneo. E ciò è tanto più evidente, in quanto Capaneo si ribella stolidamente a una pena che è proprio compresa in quella maledizione: « tornerai nella terra dalla quale fosti preso! » Oh! Capaneo è sotterra, negli abissi, ed esclama « qual fui vivo tal son morto ». Ma questo dispetto è la sua pena maggiore. Sei morto, o Capaneo! Sotterra sei!

E come gli usurieri, sono nella condizione di puniti anche i peccatori di Soddoma. Oltre quel precetto di operare, dalla bontà di Dio l'uomo ne aveva avuto un altro: questo: « Crescete e moltiplicate e riempite la terra e sommettetela e dominate... » Ciò disse il Signore, dopo aver creato l' uomo a imagine e somiglianza sua, a imagine di Dio, e averli creati maschio e femmina; e nel benedirli. Ora questo precetto di bontà diventò intimazione di pena. « Moltiplicherò le tue doglie e i tuoi concepimenti: nel dolore partorirai i figli... ». Ed è pena la libidine nella quale si genera; libidine che non ci sarebbe stata, se non ci fosse stata la colpa. Solo la procreazione dei figli appartiene alla gloria del connubio e non alla pena del peccato. (1) Ebbene anche i sodomiti sono ribelli a

(1) Aur. Aug. *De civ. D.* XIV 21, 22 e segg. Nelle parole di Iacopo Rusticucci « La fiera moglie etc. » è adombrata, secondo me, la ribellione della femmina stessa alla pena divina di partorire con dolore.

una pena, e, come gli usurieri, percepiscono solo come segno della giustizia ciò che è pur prova della bontà di Dio; segno della pena, cioè della vendetta. Così, dunque, a Dio che dice, Morrai, e, Moltiplicherai, e, Lavorerai; si risponde, No.

Questa è la nota comune nella reità del terzo girone; e con questa s' intende come colui che si lecca il naso, abbia parentela con l'eroe che assise Tebe. E la nota comune non si ricava solamente dalla menzione dello Genesi; ma da tutto il concepimento della Comedia. Chè lo inferno è corso tutto da quel fiume dei molti nomi che sgorga dal peccato originale; e Lucifero è in fondo, e nel penultimo cerchietto è il serpe infernale, cioè Lucifero divenuto Gerione, cioè la superbia diabolica divenuta invidia; e nel terzultimo cerchietto echeggia distintamente il primo dramma umano; e nei cerchi della incontinenza sono puniti i vizi delle parti dell'anima, cioè dell' ira e della libidine, (1) le quali « nel paradiso prima non erano viziose », e servivano invece di comandare.

VII.

Or questo « no » degli spregiatori di Dio e delle sue cose, è ira, il peccato d' ira. Tutti i motivi d' ira si riducono, abbiamo detto, alla

(1) *De civ. D.* XIV 19. Basterebbe questa citazione a far ricredenti gli avversari che possano essere persuasi.

parvipensio. Perchè questa operi, è necessaria l'illusione della propria grandezza. Dice il Dottore: « Quanto alcuno è più eccellente, con più ingiustizia si dispregia *(parvipenditur)* in ciò in cui egli eccelle ». (1) Or bene Capaneo è detto « grande », ed è dei « regi che assiser Tebe »; (2) i sodomiti sono « cherci e letterati grandi e di gran fama », (3) e altri, d' altra masnada che Brunetto, sono pur tali che hanno « fama » tennero grado alto e fecero « col senno assai e con la spada », e la lor voce « nel mondo su dovria esser gradita », e i lor nomi sono « onorati »; (4) gli usurieri hanno una tasca stemmata, (5) e tra loro ha da venire un « cavalier sovrano ». Tutti nobili, cotesti usurieri. Sono dunque tutti quanti, quelli del terzo girone, mostrati eccellenti in alcunchè; e non è caso o preferenza solo di poeta o di giustiziere, che de' bestemmiatori ci sia mostrato sol un eroe e re, e degli usurieri nessuno che non sia nobile. Dante vuol dire che la *parvipensio* poteva in loro.

E se il motivo all'ira c'è, c'è l'ira a chiare note. Capaneo giace dispettoso e torto, e parla del cruccio di Giove e della vendetta di lui;

(1) *Summa* 1a 2ae 47, 3.
(2) Inf. XIV 46, 68 seg.
(3) Inf. XV 106 seg.
(4) Inf. XVI 31, 36, 39, 41 seg. 59.
(5) Inf. XVII 55 segg.

ha la rabbia per maggior martirio ed è compreso di furore; disdegna e dispregia e dispetta. (1) Pecca col cuore, e al suo petto sono fregio i suoi dispetti. (2) Brunetto parla con indignazione di Fiorenza, chiamando ingrato il suo popolo e duro come macigno, dicendo quei cittadini lazzi sorbi e orbi e gente avara, invidiosa e superba, di laidi costumi, bestie fiesolane giacenti in lor letame; e la città proclamando nido di malizia. (3) Le tre ombre già da lungi gridano alcunchè della lor terra prava, e poi si dichiarano crucciati. (4) L' usuriere dalla scrofa azzurra e grossa mostra ira dicendo subito: (5)

che fai tu in questa fossa?
or te ne va!

con quel che segue e con quell' atto di trarre la lingua, che Benvenuto dichiara come di spregio dopo aver avuto che dire con alcuno.

L' ira ben si mostra come l'abito di tutti. E sono puniti col fuoco. Or qui bisogna notare che Dante, dove la corrispondenza tra inferno e purgatorio è chiara, perchè esso adopera lo stesso nome della colpa nell'un regno e nell'al-

(1) Inf. XIV 47, 53, 60, 65, 66, 70, 71.

(2) Inf. XI 47, 51; XIV 72. Il petto è la sede dell' ira.

(3) Inf. XV 61 segg.

(4) Inf. XVI 9, 72.

(5) Inf. XVII 66 segg.

tro, nelle pene non osserva alcuna somiglianza. I lussuriosi son qua portati dal vento, là affinati dal fuoco; i golosi qua pestati dalla pioggia, là emaciati dal digiuno; gli avari qua voltano pesi, là aderiscono alla terra; gli accidiosi qua sono nel brago vischioso, là corrono con acuto fervore. Ma nei tre peccati d'amor del male e di malizia sono analogie evidenti nelle pene. L'ira nel purgatorio è mondata nel fumo, nell' inferno è punita sotto il fuoco. Tra fuoco e fumo è la relazione che tra colpa e macchia. Della colpa resta la macchia, come del fuoco il fumo. Del resto egli pur dice: « in foco di ira ». (1) Or nell'inferno c'è il fuoco, oltre che nel terzo girone, anche nel primo; chè la riviera è di sangue che bolle. Non è nel secondo... Eppure! Oh! si rischia, interpretando il Poeta, di passare a ogni tratto per dottori sottili; eppure quanta sottigliezza non si deve invero a Dante! La selva dei suicidi risuona di guai di ogni parte. Sono le Arpie che pascono di quelle foglie e lacerano la buccia delle piante. Ebbene quei guai sono come il soffiar di stizzi verdi messi al fuoco, che da una parte bruciano e dall' altra gemono. (2) La selva sbuffa e stride e cricchia e cigola tutta come per un incendio invisibile. Ecco il bello di Dante! E bisogna

(1) Purg. XV 106.
(2) Inf. XIII 102. 40 segg.

essere sottili per trovarlo, e poi, anche a essere grossi, si riconosce! Chè sotto il velame io vedo a mano a mano che si nasconde tanto di bellezza quanto di verità. Onde ogni volta che scopriamo il verace intendimento del filosofo, il poeta ci splende di luce nuova. Ubbidiamogli dunque, e aguzziamo, o lettore, gli occhi.

Bene: anche tra la pena dell' invidia nel purgatorio, e quella della frode semplice (che è invidia, come dimostrerò) nell' inferno, è una grande somiglianza proporzionale. Ecco la cornice del purgatorio: (1)

> par sì la ripa e par sì la via schietta
> col livido color della petraia.

Ciascuno è « lungo la grotta assiso »: sono (2)

> ombre con manti
> al color della pietra non diversi.

E tutte hanno il ciglio forato da un fil di ferro, sicchè non possono vedere. (3) Ora Malebolge è (4)

> tutto di pietra di color ferrigno.

Là pietra livida, qua ferrigna. I peccatori, che

(1) Purg. XIII 8 seg.
(2) ib. 46, 47 seg.
(3) ib. 70 segg.
(4) Inf. XVIII 1 segg.

sono a capo di tutti i frodolenti, i peccatori che hanno tra loro, anzi sotto loro, Caifas, i peccatori che sono i primi nominati nel novero di Virgilio, e che sono significati nella faccia di uom giusto del serpe Gerione; hanno (1)

cappe con cappucci bassi
dinanzi agli occhi...

Di fuor dorate son, sì ch'egli abbaglia;
ma dentro tutto piombo, e gravi tanto...

Là vil cilicio e manti di color di pietra; qua cappe di piombo e d'oro abbagliante. Inoltre quelli tra i peccatori di frode, avanti cui deve morir la pietà, e dopo i quali è ricordata la luna tonda della prudenza; sono così travolti che ad ognuno conveniva venire indietro (2)

perchè il veder dinanzi era lor tolto.

E così la pena della superbia nel purgatorio somiglia a quella del tradimento nell'inferno. Già il luogo, là è di « marmo candido », (3) qua è un lago (4)

che per gelo
avea di vetro e non d'acqua sembiante.

(1) Inf. XXIII 61 segg.
(2) Inf. XX 13 segg.
(3) Purg. X 31.
(4) Inf. XXXII 23 seg.

I peccatori... Ma prima s' oda questa esclamazione: (1)

> O superbi cristian miseri lassi,
> che della vista della mente infermi,
> fidanza avete ne' ritrosi passi;

ossia nell'*aversio* da Dio, nel « mal sentiero », nella « via torta »;

> non v'accorgete voi che noi siam vermi
> nati a formar l'angelica farfalla?
> . . . .
> di che l'animo vostro in alto galla?

E quest'altra: (2)

> O sopra tutte mal creata plebe,
> che stai nel loco, onde parlare è duro,
> me' foste state qui pecore e zebe!

Noi siamo vermi, dice il Poeta a proposito della superbia, nel purgatorio; spregevoli, bassi, nulli nella vita presente. Non c'è da insuperbire di tal condizione. Ma questi vermi si mutano in farfalle che volano a Dio, dopo la morte. Vogliam restare vermi in eterno? E, a proposito del tradimento, se avesse adoperata la stessa comparazion del verme, avrebbe detto: O vermi (invero Lucifero è il vermo reo), che voleste rimaner vermi! Meglio davvero che foste stati

(1) Purg. X 121 segg. XII 72. X 3.
(2) Inf. XXXII 13 segg.

vermi e non uomini! E i superbi cristiani e la plebe sopra tutte mal creata sono puniti in modo analogo. Quelli (1)

> la grave condizione
> di lor tormento a terra li rannicchia,

sì che non paion persone; sono sotto il peso di sassi, e piangono e sembrano dire: Più non posso. E gli altri? Con due parole Dante interpreta la pena degli altri, quando fa dir di Lucifero: (2)

> Principio del cader fu il maledetto
> *superbir* di colui che tu vedesti
> *da tutti i pesi del mondo* costretto.

Basta questo, senza ricordare come i traditori siano rannicchiati tra il gelo, quali i superbi al marmo candido; come quelli e questi piangano continuamente.

I frodolenti sono certo rei d'invidia, e i traditori, di superbia. Lucifero è il simbolo di questo peccato, come Gerione di quello. Si può dire: Lucifero è il peccato in generale! Ma si può soggiungere: E Gerione? Ma si può replicare: E sia il peccato in generale: qual è il peccato in generale, se non la superbia? È la superbia, o l' *aversio* da Dio. E l' *aversio* predomina

(1) Purg. X 115 seg. 143, 119, 136 segg.
(2) Par. XIX 55 segg.

nei tre peccati spirituali. Or come i tre peccati che sono dentro la città roggia e sono sotto la dizione particolare di Dite, non sono quei tre peccati? Sono; e perciò si chiamano, per essere i tre peccati d' *aversione*, superbia tutti e tre in certo modo. Superbia invero è l'ira di Capaneo, superbia l'invidia di Vanni Fucci, come superbia quella di Giuda.

Oh! e come? Che cosa è la superbia? È un opporsi direttamente a Dio, è un *apostatare a Deo* (1) « Apostatare da Dio si dice essere l' inizio della superbia dalla parte dell' *aversione:* chè da ciò che l'uomo non vuole assoggettarsi a Dio, segue che egli voglia, fuor dell' ordine, la propria eccellenza nelle cose temporali; e così l' apostasia da Dio non è ivi presa come speciale peccato, ma piuttosto come una cotal condizione generale d' ogni peccato, che è l' *aversione* dal bene immutabile. O si può dire che apostatare da Dio si dice essere l' inizio della superbia, *perchè è la prima specie* di superbia... » E Giuda è nella bocca di mezzo di Lucifero, e qualunque sia il suo fallo, è certo il pessimo e il primo. Ma Giuda è reo d' apostasia. Dunque è reo della prima specie di superbia, dunque di superbia peccato speciale, non che di superbia o apostasia peccato generale.

È apostata. Non importerebbe recar testi: o-

(1) *Summa* 1a 2ae 84, 2.

gnun lo sa. Tuttavia leggiamo. (1) « Che più dovete temere? Un peccato solo, il più grave, quel di Giuda, il peccato di apostasia ». Ora Giuda non solo dà nome al più basso loco dell'inferno, ma empie di sè tutta la ghiaccia; la quale in tal modo si dimostra essere di apostati, cioè di superbi. Dante subito nel cominciare la sua via per la gelata si sente dire: (2)

guarda come passi:
fa sì che tu non calchi con le piante
le teste dei fratei miseri lassi!

Qui, nella Caina, Dante non calca alcuna testa; ma potrebbe, se volesse. Nella seconda, sì, vuole, o vorrebbe aver voluto. Nell'Antenora (3)

passeggiando tra le teste,
forte percosse il piè nel viso ad una.

Il peccatore grida piangendo: Perchè mi pesti? Or bene questo calcare e pestare con le piante e col piede richiama qui l' apostasia di Giuda. Perchè? (4) « Egli avea eletto dodici, ma vi era un diavolo, Giuda Iscarioth, il quale contro il Signore levò il calcagno: del quale egli disse, *Affinchè si adempia la scrittura che chi mangia il mio pane levò contro me il calcagno*

(1) D. Bern. *in psalm. qui habitat* Sermo III.
(2) Inf. XXXII 19 segg.
(3) Inf. XXXII 77 segg.
(4) D. Bern. *in coena Domini* Sermo II.

suo. O Giuda infelice, tu mangi il pane del Signore e contro il Signore levi il calcagno? Oh quanti sono i Giuda i quali mangiano il pane del Signore e nelle opere loro percuotono d'un calcio il Signore... Cotesti sono i Giuda Iscarioth i quali se non si mutano in meglio, oh! non fossero nati! ». Oltre che quest' ultima esclamazione risuona nelle parole di Dante « Me' foste state qui pecore e zebe », è, per il resto, chiaro che il passeggiar di Dante tra le teste e il pestarle col piede è infliggere il contrappasso di ciò che quei Giuda fecero a imitazione del primo: levare il calcagno contro il Signore.

E ciò è tanto esatto, in quanto il piede di Dante non calca veramente una testa se non nell'Antenora in cui cominciano a essere i peccatori diretti contro Dio; mentre nella Caina il peccato non è contro il principio generale ma contro il principio particolare dell' essere. E tuttavia nella Caina c'è la minaccia, il rischio, il timore di quel santo calcio.

Nella terza circuizione la presenza morale di Giuda è ancor più evidente. Quelli che tradirono a mensa, hanno subito dopo il tradimento il corpo invaso da un diavolo: a somiglianza di Giuda nel quale, dopo che Gesù gli porse il pane intinto, entrò Satana. (1) Sono dunque

(1) Ev. sec. Ioan. XIII: *et post buccellam introivit in eum Satanas.*

più che mai apostati e perciò superbi questi peccatori. Ma Dante non si è contentato di darcene questi chiari indizi, e ce ne ha offerto un altro chiarissimo. Chè, interpretando forse a modo suo questo entrar di Satana, egli fa che nel tempo stesso l' anima del peccatore rovini nella cisterna dell' abisso, come Lucifero stesso dopo il suo peccato di superbia. (1) « Egli non fece nulla, non operò nulla, solamente pensò la superbia; e in un momento, in un batter d'occhio, fu irreparabilmente precipitato ». Nella cisterna rovina il peccatore di Dante; nel lago il Lucifero di Isaia. Superbi tutti e due. (2)

Nella ghiaccia Lucifero e i giganti da una parte, e dall' altra Giuda affermano il concetto di *aversione*, di apostasia, di superbia. In Malebolge la sozza immagine di frode riassume il concetto d'invidia. Anche i dieci passi che fanno Virgilio e Dante verso la bestia malvagia, mostrano ch' ella comprende le dieci bolgie e i dieci peccati, cominciando, per un rispetto, dai seduttori, e, per un altro, dagli ipocriti. Invero Gerione è il serpente, in cui si mutò il diavolo per tentar Eva: onde il serpente fu poi maledetto da Dio (3) « Sopra il tuo petto camminerai, e *mangerai terra* tutti i giorni della tua

(1) D. Bern. *de adr. Dom.* Sermo I.

(2) Vedi Minerva Oscura XIV 40 segg.

(3) Gen. III.

vita ». Non è opportuno qui ricordar quella che fu dipartita dall'invidia? la lupa che ciba terra, come non il veltro? (1) Non è opportuno richiamare l'occhio dell'invido « che pure a terra mira »? (2) Questo serpente dalla faccia di uom giusto commise tutti dieci i peccati di Malebolge, essendo l'invidia. È quei dieci peccati ed è l'invidia. E facile sarebbe trovarli tutti e dieci, in quella tentazione; ma si rischierebbe di prestare a Dante: noi poverelli al signor dell'altissimo canto. Appaghiamoci di ciò che è manifesto della intenzione sua. Egli cominciando la visita e l'esposizione dei peccati dalla bolgia dei seduttori e da quella dei lusingatori, dimostra che ha in mente il serpe che andò alla donna e la lusingò e sedusse. Facendo, delle dieci, principale la sesta bolgia, dimostra che ricorda il diavolo che mentisce e copre il suo malvolere e fa vedere la faccia d'uom giusto; il diavolo di cui l'ipocrisia fu il primo strumento. (3) Con la trasformazione dei ladri in serpenti, dimostra d'aver di mira quel primo la-

(1) Vedi più su « Le tre fiere III » p. 145.

(2) Purg. XIV 150. Cfr. D. Bern. *Hac peste (invidia) nullus moritur nisi qui terrena haec appetit. In die pur.* Sermo.

(3) Vedi più su D. Bern. *de int. dom.* 61: Mentre è cattiva ogni invidia, pessima è tuttavia la specie di questo male, che esercita le sue ingiurie sotto aspetto di santità.

drone che si mutò in serpente, e rubò per mano d' Eva il pomo. Rubò: così Dante s'esprime: (1)

> la pianta
> ch'è or due volte *dirubata* quivi.
>
> Qualunque *ruba* quella o quella schianta
> con bestemmia di fatto offende Dio...

Per la prima volta la pianta fu derubata da Adamo, ossia dal diavolo che lo consigliò. E quando il Poeta nascose nel fuoco i consiglieri del male, ricordò certo il primo consigliere del male, che vive nella Geenna. E del resto questo medesimo adulterò le cose di Dio, fece del no *ita*, rese Dio e l'uomo in sè rubelli, falsificò sè in altrui forma; e sopra tutto fu falso profeta e malo indovino, quando disse: « Non morrete, no: sarete come Iddii, sapendo il bene e il male »; e ciò quando la sua invidia (2) portava nel mondo la morte, e quando faceva cadere l'uomo in quello stato di servaggio e di oscurità, per cui non doveva discernere più il

(1) Purg. XXXIII 56 segg. La bestemmia di fatto richiama la bestemmia di Vanni Fucci, col core e di fatto, e quella di Capaneo, col core. Quello è ladro, questo è folle.

(2) Concetto comunissimo. Per es. D. Bern. *in die purif:* Dopo la conversione niente più in noi possa l'invidia, *per la quale la morte entrò nel mondo* (Sap. II): chè il diavolo invidia all' uomo l' ascensione al luogo donde egli precipitò ; e per questo lo tentò e lo uccise nell' anima.

bene del male, fin che non venne il Redentore.

Ora come Lucifero è simbolo della superbia, anzi è la superbia stessa, peccato generale e speciale, apostasia in genere e in ispecie; così Gerione è simbolo della invidia e comprende tutte le dieci manifestazioni di frode, che sono in Malebolge; di frode che si potrà così ragionevolmente chiamare invidia, come invidia è essa imagine di frode. Ma come nella Ghiaccia è un peccatore umano, Giuda, oltre che un peccatore diabolico, Lucifero, a esprimere il medesimo pensiero di apostasia generale e speciale, ossia di superbia; abbiamo anche in Malebolge un peccatore, istessamente umano e istessamente espressivo? Pare: Caifas, il crocifisso in terra. Già, è crocifisso, e così bene esprime l' invidia che mira a terra, e viene ad assomigliarsi al Perverso costretto da tutti i pesi del mondo. Ed è poi in così vil condizione, perchè (1)

> consigliò i Farisei che convenia
> porre un uom per lo popolo ai martiri.

Per quanto pravo consigliere, non è tra i pravi consiglieri, ma tra quelli che sotto l'aspetto di santità mascherano la loro invidia. Chè invidia era. Lo dice la parola: *un uomo*. L' invidia del primo superbo fu cagione di tutti i

(1) Inf. XXIII 116 seg.

mali al genere umano. La superbia sua fu contro Dio, l'invidia contro gli uomini. E così l'invidia è verso i pari, come la superbia verso i superiori. Il che dichiara Dante, dicendo, che il superbo spera eccellenza e l' invido teme che altri sormonti: l' uno vuol primeggiare, l' altro non vuole che altri primeggi: (1) l'uno vuol salire sugli altri, l'altro vuole agli altri detrarre. Ora Caifas sarebbe reo come Giuda se non fosse che per Giuda l'uomo era Dio, e per Caifas il Dio era uomo. Solo per questo egli fu invido; come l'altro fu superbo.

VIII.

Ma, insomma, sono superbi i peccatori della gelata e invidi quelli delle bolgie?

Il concetto Dantesco dobbiamo ricavarlo dai due terzetti del Purgatorio: (2)

> È chi per esser suo vicin soppresso,
> spera eccellenza, e sol per questo brama
> ch' ei sia di sua grandezza in basso messo.
>
> È chi podere, grazia, onore e fama
> teme di perder perch' altri sormonti,
> onde s' attrista sì che il contrario ama.

Sono rei di quella prima speranza e di quella

(1) Purg. XVII 115 segg.
(2) ib.

prima brama i traditori? Sono rei di quell' altra tema e tristezza o amore i fraudolenti? Sì. Cioè; se i traditori e i fraudolenti si fossero convertiti, avrebbero quella macchia dello appetito da mondare: quella speranza e quel timore, con quel desiderio. Ma conversi non sono: sono aversi. Con la volontà sono aversi, perchè ciò per cui l' uomo si torce da Dio, è la volontà. (1) Nei conversi del purgatorio, la volontà è volta a Dio; dunque non hanno a mondare che appetito, il quale non è mai contro sè e contro Dio. La volontà, sì, può essere; ed è invero in tutti i peccatori dell' inferno, contro sè, chè si dannarono, e contro Dio, perchè sono da lui ritorti; ma più in questi ultimi, che offesero più Dio; più in questi di Dite; e tra loro, più in quelli dei due ultimi cerchietti, in cui non fu sopraffazione alcuna dell'appetito, ma volontà illuminata dall'intelletto; e tracostoro più in quelli dell'ultimo, in cui l' intelletto più peccò.

Vediamo, invero. Ai due terzetti sopra citati si pongano vicini questi altri: (2)

> La frode, ond' ogni coscienza è morsa,
> può l'uomo usare in colui che 'n lui fida,
> e in quello che fidanza non imborsa.
>
> Questo modo di retro par che uccida
> pur lo vinco d' amor che fa natura...

(1) *Summa* 1a 2ae 77, 6 e altrove.
(2) Inf. XI 52 segg.

Per l' altro modo quell' amor s' oblia
che fa natura, e quel ch' è poi aggiunto
di che la fede spezial si cria.

Ricordiamo, prima di tutto, che la prima coppia di peccati è di amor del male, e la seconda è di malizia; e che ambedue sono unite a un terzo: ira e violenza, cioè ira questa e quella. Osserviamo, poi, la somiglianza delle due coppie di definizioni in questo, che in ogni coppia l'un peccato assomiglia all'altro. Cioè, si ha una proporzione: la superbia sta alla invidia, come la frode in chi si fida sta a quella in chi non si fida. Invero, là il superbo vuole il suo vicino messo in basso di sua grandezza, e l' invido vuole che altri non sormonti. Tanto il superbo che l' invido, vogliono che il vicino o altri venga giù o non vada su. Qual divario è tra l'uno e l'altro? Questo solo: che il superbo vede il vicino sopra sè e l'invido a pari di sè o, poniamo, sotto sè. Il primo vuole che l' altro scenda, il secondo non vuole che l'altro salga. E qua, nell'inferno? Il frodolento in chi non si fida, uccide il vincolo d'amor naturale; il frodolento in chi si fida, oblia quello e poi un vincolo aggiunto d' amore speciale: offendono insomma, queste due specie dell'unico genere di frodolenti (notiamo!), persone meno e più a loro legate, meno e più a loro vicine. La proporzione è innegabile.

E non è sola teorica. Guardate le anime del

purgatorio, che mondano la superbia e l'invidia: come assomigliano! Dice Omberto: (1)

> ogni uomo ebbi in dispetto tanto avante.
> ch' io ne morii...

Dice Guido del Duca: (2)

> Fu il sangue mio d' invidia sì scarso
> che se veduto avessi uom farsi lieto,
> visto m'avresti di livore riarso.

E i peccatori della Ghiaccia e di Malebolge? che differenza è tra Giuda e Caifas? In che modo Caino, l'invido, dà il nome a una circuizione di quella ghiaccia, dove, secondo me, è punita la superbia, se non perchè l' invidia è affine alla superbia? Che differenza c' è tra un barattiere, come Frate Gomita, e un traditore di suo signore? E non è consiglio di tradire quello che dà Guido di Montefeltro a Bonifazio? E molt' altro si potrebbe aggiungere. E dovremmo concludere che ci sono due peccati che si chiamano superbia e invidia, che hanno molto di comune tra loro, e due altri, tradimento e frode, che molto tra loro assomigliano. E questa conclusione ci dovrebbe portare a riconoscere che tale proprietà di somiglianza, tale possesso d'elementi comuni, c' è in quelle due

(1) Purg. XI 64 seg.
(2) Purg. XIV 82 segg.

coppie di peccati, perchè l' una coppia è, col digradar da reato a macchia, ciò che l' altra.

Tanto più, che la frode e il tradimento sono il sesto e il settimo dei peccati d' inferno, come l' invidia e la superbia sono il sesto e il settimo dei peccati di purgatorio. Tanto più che la frode e il tradimento hanno, per la loro somiglianza, lo stesso diavolo per simbolo; ma per il loro divario, la prima il diavolo nella forma che assunse nella sua invidia verso il genere umano, il secondo il diavolo nella sua propria forma di superbo contro Dio.

Ma c' è altro. La superbia è contro Dio e a Dio direttamente s'oppone ed è l'apostatare da lui e il non volersi a lui sottomettere e lo alzar le ciglia contro il sommo bene e il torcere il viso dal bene immutabile. Si dovrebbe dubitare di ciò che superbia fosse la superbia del Purgatorio, più che di ciò che superbia sia il tradimento dell' inferno. Ora si avrebbe torto a dubitare del primo punto; nè solo perchè espressamente il Poeta dice che è superbia, ma perchè la sua definizione non contraddice al concetto di superbia quale è presso tutti i padri e dottori e catechisti. La definizione di Virgilio ha di mira la macchia, ripeto, dell' appetito: la qual macchia è amor del male del prossimo, ossia cupidità, complicato con una speranza di eccellenza. La cupidità si liqua in volontà ingiusta. Si liquò nei peccatori del purgatorio? O sì o

no, la reità del volere, la reità d' ingiustizia, è cancellata: o non ci fu o non c' è più. Ma o c' era o poteva ingenerarvisi. E allora? I passi del superbo sono, dice Dante, ritrosi; la via torta; malo il sentiero. Egli si ritrae, cioè, dal bene, da Dio. Così il superbo, specialmente; ma con lui anche l'invido e l' irato. L' accidioso è tristo, infastidito, disanimato: anch' esso sta per voltarsi. Ma per la via torta come cammina il superbo? qual differenza è tra lui e gli altri che vanno per il medesimo mal sentiero? Dante li dichiara, una volta, infermi della vista della mente. (1) Essi, mal vedendo, credono che lo arretrare sia un avanzare. Un' altra volta esclama: (2)

> Or superbite e via col viso altiero,
> figliuoli d' Eva, e non chinate il volto,
> sì che veggiate il vostro mal sentiero!

E qui non vedono il mal sentiero, perchè tengono gli occhi in alto. O non alzò le ciglia Lucifero? O non è tutta la superbia nell' *extollentia oculorum*? (3)

Orbene, dove li avrebbe condotti il mal sentiero, la via torta per la quale si avviavano con ritrosi passi?

(1) Purg. X 122.
(2) Purg. XII 70 segg.
(3) D. Bern. *de nat. Dom.* Sermo III *et al.*

È di marmo candido il duro pavimento; non è il gelo di Cocito, ma assomiglia. Guardate. Eccovi Lucifero, Briareo, i Giganti, Nembrotte. Ma son traditori codesti! Traditori, cioè superbi. Nè gli altri esempi contradicono. Aragne e Niobe sono pur colpevoli contro Dio. E che dice l' esempio di Saul? « *Dominus recessit a me* ». (1) E che dice l'esempio di Roboam? Dice che « *aversatus fuerat cum Dominus* ». (2)

La superbia di Sennacherib punito dai figli mediante un parricidio, si esplica nell' avere alzata la sua voce e i suoi occhi contro il santo d' Israele. (3) E Oloferne è superbo perchè volle mostrare che non c'era altro Dio che Nabucodonosor. (4) E il *superbum Ilium* era certo dal Poeta interpretato nel senso che per gli antichi spergiuri era inviso agli Dei. Non vi sono tra quelli esempi, se non quelli di Ciro e di Erifile, che paiono contrastare a questo concetto che la superbia sia l' apostatar da Dio. Ma a ogni modo Ciro uccise a tradimento, Erifile tradì il suo marito: sono più traditori che superbi; cioè, sono superbi perchè traditori.

E si deve notare che anche per questo rispetto delle figurazioni del vizio punito, il Poeta si contiene diversamente, secondo che tratta

(1) *Reg.* I 28.
(2) *Reg.* III 12.
(3) *Reg.* IV 19.
(4) *Iud.* VI.

dei peccati di amor del bene o di amor del male; così, come riguardo la pena che è proporzionalmente uguale o simile in questi, e in quelli è affatto indipendente. Ed è ragione. Bisogna ricordare lo Stige che diviene Flegetonte e Cocito, e la lonza che sparisce avanti il leone, come il leone avanti la lupa, e la corda che se alcun si scinge, (1) divien preda del diavolo della malizia, e simili concetti. La lussuria, gola e avarizia sono, sì, mali in sè, ma peggiori ne generano. Quindi gli esempi nelle cornici di quei peccati sono piuttosto di questi mali peggiori, che di quelli minori. Ma oltre Cocito più non si dismonta, o meglio, dopo Dite, si hanno di quei peccati che possono poco più crescere e differir l' un dall' altro e che sono quasi ugualmente insanabili, perchè hanno il Gorgon. Ebbene gli esempi in queste cornici sono del proprio male d'ognun de' tre peccati. Abbiamo visto per la superbia. Vediamo per l'invidia. Gli esempi sono due: Caino, che ognuno avrebbe

(1) Il nodo che Virgilio fa, può aver riscontro nel « vincolo ferreo » di Rich. de S. Victore *de cr. hom. int.* 25 : « quanto la *mente* depravata comincia a piegarsi a tali infimi beni... avviene che non possa più frenar l' appetito dell' amor di quelli ». Perciò la *mente* depravata è legata tra l'erba della terra da una specie di « vincolo di ferro ». Il medesimo (29) ha: « il dominio dei vizii a poco a poco ammollisce l'anima e via via la spinge al peggio ». Vedi più su a pag. 169 segg.

ucciso; Aglauro che divenne sasso: un esempio sacro e uno profano; (1) e tutti e due d'invidia vera e propria, sebbene il primo sia della più grave forma. Ed è curioso notare che tanto è gravissimo il peccato di Caino, quanto lievissimo quello d'Aglauro, se non s' interpreti misticamente. A ogni modo sono due peccati di invidia. Ora gli esempi dell' ira quali sono? (2) L' *empiezza* di Progne, l' ira di Haman:

> un crocifisso dispettoso e fiero
> nella sua vista, e cotal si moria:

il suicidio di Amata. E questi sono peccati di ira? Pare. E perchè allora dubitar di chiamare ira l' *empiezza* di coloro che sono figurati nel Minotauro; la bestialità tipica di coloro che Dante leggeva in Aristotele dilettarsi di carni umane? la contumacia e, se volete, la superbia di Capaneo, che giace *dispettoso,* come quel crocifisso, e qual fu vivo tale è morto, come quel crocifisso che « cotal si moria »? il disdegnoso gusto di Pier della Vigna, cui l' animo fece commettere un' ingiustizia contro sè giusto, un' irragionevole vendetta, un atto assurdo e di effetto vano e contrario? Come quello d' Amata, che Lavina esprime così:

> Ancisa t' hai per non perder Lavina;
> or m' hai perduta...

(1) Purg. XIV 133, 139.
(2) Purg. XVII 19 segg.

IX.

L' amor del male, nel purgatorio, è il primo dei « ritrosi passi ». Amando il male del prossimo, l' uomo si torce e si allontana da Dio. La cupidità riesce a volontà iniqua. (1) E questa è che spiace a Dio più dell' incontinenza. L'offesa che con essa si fa a Dio, non è perchè propriamente Dio ne sia attinto. Dio è intangibile. Ma egli ne è offeso; e più o meno. La superbia, è fuor di dubbio, l' offende più, l' offende direttamente. Or come la superbia del purgatorio non par contro Dio? Già: ogni affetto è deciso dall' odiar Dio; ma non è detto che l' amor del male, e così ancora, sebben meno, l' amor soverchio e l' amor lento del bene non vero, non offenda Dio. (2)

> Di tal superbia qui si paga il fio:
> ed ancor non sarei qui, se non fosse
> che possendo peccar mi volsi a Dio.

Se si volse, ne era torto. Ora se l' amor del male è un arretrar da Dio, ma più o meno, e

(1) Giova ricordare D. Bern. *de modo bene vivend. lib.* 37: « La superbia e la cupidità è un male solo in quanto non può essere superbia senza cupidità nè questa senza quella. Il diavolo per superbia e cupidità dice: salirò al cielo! etc. ».

(2) Purg. XI 88 segg.

quello che genera la superbia è un arretrar più, da che è dato questo arretrar più? Da ciò che nella definizione è detto, che alcuno spera eccellenza. Ora imaginiamo che costui arretri. Finchè egli ami il mal del prossimo, indotto da uno sperare d' eccellenza, sarà superbo. Ecco Lucifero. Che fece egli? Pensò la superbia, come dice S. Bernardo. E con la definizione di Dante possiamo dire che sperò eccellenza. Eccellenza vuol dire superiorità, primazia. Ebbene? Il male ch'egli amò fu quel di Dio; la eccellenza che sperò, fu sopra Dio. Ma è così di tutti? No: per un uomo il male che ama non può essere che del prossimo o vicino; tuttavia l'eccellenza che spera ha da essere sopra Dio: perchè Dio è sopra tutti e il superbo vuol essere lui sopra tutti. Ora Adamo fu superbo nel gustare il pomo. La superbia di lui consistè. dice S. Agostino, (1) nel voler farsi principio e Dio a sè. E ciò violando « un comandamento così lieve a osservare, così breve a ricordare, specialmente quando nessuna cupidità resisteva al volere ». Nei figli di Adamo il mangiar del pomo è sostituito da ogni azione da cui li distolga un comandamento della stessa levità e brevità. I comandamenti sono dieci. I più lievi sono i primi; cioè quelli della prima tavola e il primo della seconda. In verità gli ultimi so-

(1) Aur. Aug. *de civ. D.* XIV 12 e 13.

no contro il desiderio, e il desiderio cominciò a resistere al volere dopo l' umana colpa, e a resistere in modo quasi irresistibile. Dunque difficilissimo è osservare quei precetti, come facilissimo osservare i primi quattro. Ora nella ghiaccia sono quattro circuizioni: Caina, Antenora, Tolomea, Giudecca. In esse si pagano le offese al vinco dell' amore naturale, e dell' aggiunto, (1)

di che la fede spezial si cria.

Quei peccatori hanno amato dunque, se poi fecero, il male del prossimo più prossimo, per così dire. Invero Caino fu *fideicida*, (2) cioè uccise il vincolo di amore e di fede speciale. « Non meraviglia se Caino insorse contro il fratello, se prima aveva ucciso la sua fede » : « morte della fede è la separazione della carità (amore) »; « tu confessi che Dio è, ma coi fatti lo neghi »; « la carità animi la fede, l'azione provi la fede ». Caino è dunque un apostata come è apostata Giuda; è fideicida prima che fratricida, e perciò dà il nome a una circuizione della ghiaccia, nell'inferno, ed è esempio d' invidia, nel purgatorio. Ora non è apostasia, oltre che di Giuda e di Caino, di tutti i peccatori che sono sotto Lucifero? Essi ucci-

(1) Inf. XI 56 segg.
(2) D. Bern. *Sup. Cant.* Sermo 25.

sero l' amore di che si crea la fede speciale, che è quanto dire la carità che anima o dà vita alla fede. Ma « speziale », si dirà. Ebbene codesta fede speziale qual è? Quella, dalla Caina in fuori, che è nella patria, negli ospiti, nei benefattori, come tutti, presso a poco, dicono. Ebbene Dante dice che chi rompe il vincolo d' amore da che si crea la fede speciale che è della patria, degli ospiti, dei benefattori verso noi, offende direttamente Dio; come Giuda, al quale gli Antenorei assomigliano per patire il calcagno che Giuda levò, al quale coloro di Tolomea assomigliano per ruinare in inferno dopo la buccella intinta, al quale coloro di Giudecca non c' è bisogno di dire che assomigliano. Ma occorre ricordare che quelli di Caina temono quel calcagno che quelli di Antenora hanno nelle gote. Dunque tutti costoro, sebbene i Cainiti meno, apostatarono da Dio, ossia disertarono la fede propriamente detta, nel tempo stesso e col fatto stesso che uccisero quel vincolo d' amore e di fede speziale. Questo è il fatto col quale negarono Dio; questa la bestemmia di fatto, ben più grave di quella col core soltanto. Ed è, tal bestemmia di fatto, contro Dio, come non vi può essere bestemmia che contro Dio: e propriamente contro i tre primi comandamenti che riguardano la soggezione nostra a lui, principio generale dell' essere, e contro il quarto, che riflette il

principio particolare e che comprende il legame a tutti i consanguinei. (1) La violazione del primo, che afferma l' esistenza di Dio e della sua primazia, è simboleggiata in Lucifero e in quelli che maciulla; la violazione del secondo, che proibisce lo spergiuro, è figurata nel tradimento di Giuda in quanto a mensa prese il sacramento in peccato, fu sacrilego, ricoverò in sè Satana invece del Cristo; la violazione del terzo, che comanda la santificazione del Sabato, è pur sempre rappresentata da questo supremo e comprensivo tradimento dell'apostata, il quale tradì nella cena pasquale, e mangiò, in disgrazia di Dio, quell' agnello che era il simbolo di colui che fu crocifisso. Oh! se par ostico al mio lettore credere che il peccato di Bocca sia, misticamente, un violare il Sabato di Dio, anzi il più santo *(erat enim magnus dies ille Sabbathi)* dei Sabati, cioè la Pasqua, una festa, anzi la più sublime delle feste, quella della passione e risurrezione di Gesù; pensi ancora che a Dante poteva essere presente il significato mistico della celebrazione del Sabato; ossia la creazione del cielo e della terra, cioè della nostra patria futura e presente, e la fruizione di Dio, che sarà in patria. (2) O pensi ancora che un' operazione era lecita nel Sa-

(1) Vedi « Minerva Oscura ». pag. 32 segg.

(2) *Summa* 2a 2ae 122, 3.

bato: combattere per la patria. (1) Chè i nemici vennero contro i figli d' Israele nei giorni di Sabato. E fecero strage di loro che dicevano: Moriamo tutti nella semplicità nostra! e saranno testimoni sopra noi il cielo e la terra, che voi a torto ci distruggete. Ma in fine Mathatias e gli amici di lui pensarono: « Ogni uomo, qualunque verrà a noi in guerra nel dì dei Sabati, combattiamo contro lui: e non morremo tutti, come son morti i fratelli nostri a tradimento *(in occultis)* ». E il lettore può pensare ancora a quest' altro passo: (2) « Molti di Israele consentirono a lui (ad Antioco) e sacrificarono agl'idoli e macchiarono il Sabato ». Si tratta d' un passaggio al nemico e d' una diserzione da Dio, che si assommano nella violazione del Sabato.

A ogni modo è chiaro che il tradimento è in Dante la violazione d' una fede speciale verso il prossimo, che è nel tempo stesso un'apostasia dalla fede in Dio: superbia, dunque. Per essa si va volgendo il viso da Dio e arretrando col passo per una via torta, con gli occhi levati contro Dio, nella speranza dell' eccellenza, e spinti dall' amore del male del prossimo. Se non si ha quella speranza, ci si ferma a mezza

(1) Mach. I 2. cfr. *Summa* 2a 2ae 40, 4. *Pro tuitione reipublicae fidelium... iusta bella exercere in diebus festis.*
(2) ib. 1.

via; si resta all' invidia: con quella speranza si sdrucciola sin dove, invece d' un sasso sulla cervice, si hanno addosso tutti i pesi del mondo; perchè si finisce col trapassare il segno ultimo della nostra soggezione a Dio; (1) si finisce col levarsi di torno quel tenue velo, che vuole il minimo sforzo nostro, anzi nessuno sforzo, per istarci sotto; (2) si finisce col non vedere, mediante l' intelletto che Dio ci diede, la cosa più evidente: che da lui l' abbiamo, lo intelletto. (3)

Ma ogni ragionamento è superfluo quando si consideri che in Malèbolge e nella Ghiaccia è vergogna e orror della fama, in diversa misura: più in questa che in quelle; e della Ghiaccia più nella seconda e nelle altre successive circuizioni, che nella prima. Ora l' invidia è definita:

> È chi podere, grazia, onore e fama
> teme di perder...

e la superbia:

> È chi...
> spera eccellenza.

(1) Par. XXVI 117. In *Summa* 2a 2ae 106, 2 è spiegato che il primo peccato dell' uomo non fu disobbedienza secondo ch' ella è speziale peccato, ma *superbia* per la quale l' uomo s' indusse a disobbedire. E così tutti ragionano.

(2) Purg. XXIX 25 segg.

(3) Par. XIX 46 seg.

Come il contrappasso non persuade ognuno che invidia fu la colpa di quei peccatori che più o meno odiano questa fama e non sperano più grazia nel mondo; e superbia quella di quelli altri che tengono il viso basso e non vogliono essere veduti nè riconosciuti nè nominati?

X.

Torniamo all' « altro viaggio ». Dante vede la espiazione di sette peccati nell' inferno e la purgazione dei medesimi sette nel purgatorio. Nell'inferno la ferita fu mortale; nel purgatorio si ricuce la piaga che mortale non fu.

Nelle cornici non troviamo peccatori, che fossero di malizia; (1) non troviamo traditori pentiti tra i superbi, e frodolenti pentiti tra gl'invidi, e violenti tra gl'iracondi. Insomma nelle tre più basse cornici si purgano la superbia, la invidia e l' ira, senz' atto d' ingiuria, il qual atto sarebbe tradimento, frode e violenza. Come mai? Dante forse ebbe la mente a un passo d' Isaia: Non noceranno e non uccideranno in tutto il monte santo mio. (2) Dante praticamente non ci ha mostrato nelle tre cornici alcuno che abbia veramente nociuto: teoricamente non ha esclusi costoro, poichè dall'antipurga-

(1) Vedi più su a pag. 394 segg.

(2) Is. in *Summa* 1a 2ae 68. 6.

torio saliranno, quando che sia, al vero purgatorio alcuni, che nocquero sì e uccisero. Ma procediamo.

In ognuna delle sette cornici il viatore sente cantare una beatitudine. La voce delle beatitudini suona nell'uscir dalle cornici, così: *Beati pauperes spiritu,* dopo la superbia; *Beati misericordes*, dopo l'invidia; *Beati pacifici* che son senz'ira mala, dopo l'ira; *Qui lugent*... beati, dopo l'accidia; Quei ch' hanno giustizia a lor disiro... beati, cioè beati quelli che *sitiunt* giustizia, dopo l'avarizia; Beati... quelli che *esuriunt* quanto è giusto, dopo la gola; *Beati mundo corde,* dopo la lussuria. (1)

Sottinteso è sempre il premio, che è nell'Evangelista, in varie guise; e specialmente quello che si propone nella prima e nell'ultima: Beati i poveri in ispirito, chè di essi è il regno dei cieli; beati quelli dal cuore puro, chè essi Dio vedranno. Per Dante sono pronunziate tali divine parole; e Dante andrà nel regno de' cieli e vedrà Dio, così come qualunque altra di quell'anime penitenti via via. Il peccato si cancella e suona l'annunzio. Or noi dobbiamo aspettarci (senz'essere così indiscreti da pretendere: Dante farà quel che crede!), noi peraltro dobbiamo aspettarci di trovare nel paradiso di co-

(1) Purg. XII 110, XV 38, XVII 68 seg., XIX 50, XXII 1 segg., XXIV 151 segg., XXVII 8.

desti poveri in ispirito e misericordi e vai dicendo. Ma, prima di tutto: codeste beatitudini non sono propriamente quelle di Matteo e tutte quelle di Matteo. (1) Nel suo Vangelo, dopo i poveri sono i miti che possederanno la terra; e nella Comedia non sono. Di più, Dante fa due beatitudini d'una che è semplice : Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia, che saranno sazi; di più, il Vangelo ha: Beati quelli che soffrono persecuzione per la giustizia; e Dante questi non li ha. Di più, l' ordine è diverso. Quello di Matteo è questo: poveri, miti, piangenti, famelici e assetati, misericordi, mundicordi, pacifici, perseguitati. Quello di Dante abbiamo veduto che finisce coi mundicordi. E di ciò si vede la ragione. Quella beatitudine si conclude con le parole: chè Dio vedranno. Orbene: la mondizia del cuore è « l' effetto della vita attiva che dispone alla vita contemplativa »: questo effetto è che « la mente non sia macchiata di passioni ». (2) « La mondizia dell'occhio dispone a veder chiaro; perciò ai mundicordi è promessa la divina visione ». (3) Vero è che un senso analogo a questa il dottore trova in quella che è veramente settima nello Evangelista: beati i pacifici; ma Dante ha in-

(1) Ev. sec. Matth. V.
(2) *Summa* 1a 2ae 69, 3.
(3) ib. 4.

terpretata codesta, non so se a modo suo o di altri, come equivalente a quella che ha omessa: Beati i miti o mansueti. Il fatto è che tra il muro di fuoco e lui è Beatrice, e Beatrice, raggiandogli con gli occhi, lo condurrà alla visione di Dio. Per ciò Dante ha voluta ultima questa beatitudine che promette la visione. Egli riassume con essa i premi che nelle altre sono promessi variamente: veder Dio. E ciò conduce a pensare che le beatitudini egli concepisca come atti della vita attiva, per i quali l' uomo si faccia degno della contemplazione. Per contemplare, l' uomo deve essere povero in ispirito, misericorde, pacifico, piangente, sitibondo di giustizia, esuriente quanto è giusto, e infine, e per concludere, di cuore mondo: mondo è l' occhio allora, e vedrà.

Ora, secondo S. Agostino, contrari ai sette vizi o peccati sono le sette virtù o doni dello spirito santo. (1) E il medesimo attribuisce a questi doni di Isaia le beatitudini dell'Evangelo. (2) Al che acconsente il dottore d' Aquino, dicendo che « le beatitudini si distinguono dalle virtù e dai doni, non come abiti distinti da quelle e quelli, ma come atti si distinguono da abiti. Sicchè di quei beati di Dante, si avrebbe a supporre che avessero in abito un dono dello

(1) In *Summa* 1a 2ae 68, 1.
(2) In *Summa* 1a 2ae 69, 1.

Spirito santo corrispondente alle singole beatitudini. E pongo il quesito, perchè Dante, riducendo le beatitudini da otto a sette (come aveva esempi), e specialmente facendo ultima la penultima, e fondendo l' ultima dei pacifici nella seconda dei miti; e ponendo in opposizione le sette beatitudini ai sette peccati, ai quali secondo S. Agostino sono opposti i doni dello Spirito; dà a dividere che ha certo pensato a qualche cosa di simile. Poi nella visione della foresta sono sette candelabri, che sembrano questi doni. (1) Infine in ogni cornice vi è, di carità opposta al vizio, un esempio tratto dalla dolce storia di Maria.

Donde ciò? Da questo che Maria è come il simbolo del purgatorio, perchè ella ebbe duplice « purgazione » dallo Spirito, avanti e mediante la concezione dell'uomo Dio; ch' ella fu « mondata » dall'infezione del fomite, sì che a lei si riferiscono le parole del Cantico: Tutta bella sei, amica mia, e « macchia » non è in te. (2) Or poichè questa sua purgazione e mondizia è opera dello Spirito, dacchè ella è « quell' unica sposa dello Spirito santo »; (3) si ha da credere che in essa valessero questi doni o spiriti o virtù; e che Dante, come vide il primo fatto, così asserisse il secondo. Tanto più che i

(1) Purg. XXIX 50.
(2) *Summa* 3a 27, 3.
(3) Purg. XX 97 seg.

doni sono tra loro connessi nella carità, come quelli che sono alcuni abiti che perfezionano l' uomo a ciò che prontamente segga l' istinto dello S. S.: e « lo S. S. abita in noi mediante la carità ». (1) Ora chi dice Maria, dice carità: (2)

> Qui sei a noi meridiana face
> di caritate:

come esclama Bernardo nel paradiso.

Ma più certo indizio del pensiero di Dante è nel Convivio. « Sono alcuni di tali opinioni, che dicono, se tutte le precedenti virtù (le undici di Aristotele, che Dante nella Comedia lascia da parte per le quattro cardinali) s'accordassero sopra la produzione d'una anima nella loro ottima disposizione, che tanto discenderebbe in quella della Deità, che quasi sarebbe un altro Iddio incarnato: questo è quasi tutto ciò che per via naturale dicere si può. *Per via teologica* si può dire, che poichè la somma Deità, cioè Iddio, vede apparecchiata la sua creatura a ricevere del suo beneficio, tanto largamente in quella ne mette, quanto apparecchiata è a riceverne. E perocchè da ineffabile *carità* vengono questi doni, e la divina carità sia appropriata allo *Spirito Santo,* quindi è che chiamati sono Doni di Spirito Santo, li quali, secondo che li

(1) *Summa* 1a 2ae 69, 1, 3, 4 e 5.
(2) Par. XXXIII. 10 seg.

distingue Isaia profeta, sono sette, cioè, Sapienzia, Intelletto, Consiglio, Fortezza, Scienza, Pietà, Timor di Dio. Oh! buone biade! e buona e mirabile sementa!... Ov' è da sapere che il primo e più nobile rampollo che germogli di questo seme per essere fruttifero, si è *l'appetito dell'animo*, il quale in greco è chiamato *hormen*... E però vuole Santo Agostino, e ancora Aristotele nel secondo dell'Etica, che l'uomo s'ausi a ben fare e a *rifrenare le sue passioni*, acciocchè questo tallo, che detto è, per buona consuetudine induri, e riformisi nella sua rettitudine, sicchè possa fruttificare, e del suo frutto uscire la dolcezza dell' umana felicità ». (1)

Ora si ricordi che nel purgatorio si purgano le macchie che le passioni lasciarono nell'appetito dell'animo; sicchè quelli che a mano a mano le mondano e riottengono « duro e rifermato » quel tallo, hanno poi la dolcezza, non più della caduca ma dell'eterna felicità. E quanto è probabile che quei candelabri che di lungi sembrano « arbori d' oro », siano di queste biade che germogliano!

Si dirà: Le beatitudini equivalgono alle virtù opposte al vizio per il quale sono pronunziate. Sta bene. Un noto passo di S. Bonaventura c' insegna quali sono queste virtù. (2) Benissi-

(1) Conv. IV 21.

(2) *Speculum Beatae Verginis*, IV. Prendo la citazione dal « Dizionario Dantesco » del Poletto.

mo. Eppure, se intendiamo che la povertà in ispirito sia umiltà e la misericordia sia carità e la placidezza sia lenità e la mundizia di cuore sia verginità o castità; intendiamo meno come la sete di giustizia sia povertà e la fame di giustizia sia sobrietà, e meno ancora, come il pianto, beatificato nella cornice dell' accidia, sia sollecitudine. Contro la tristizia a cui si riduce l'accidia, raccomandato il pianto? Dovete essere giocondi, nell'aer dolce e nel sole: si dice nell' inferno; e si dice nel purgatorio il medesimo con l'esempio della femmina balba: e poi qui si proclamerebbe: *Beati qui lugent?* Non si intende. S' intende invece perfettamente, quando nei fatti di Maria si vedano adombrati i sette doni dello Spirito: di Maria, la quale dal suo fedel Bernardo è detta aver penetrato « il più profondo abisso della sapienza divina » e aver conculcato « l' insipienza », « lo stolto, il principe d' ogni stoltizia ». (1) Or la sapienza è il supremo degli spiriti; e gli spiriti sono figurati dal Poeta in candelabri raggianti.

Ma in qual rapporto sono essi con le beatitudini? S. Agostino dice che c' è congruenza tra la settiforme operazione dello Spirito Santo con le beatitudini; ma c' è ordine inverso: Isaia comincia dai più alti, Matteo dai più bas-

(1) D. Bern. *De Maria* V. Sermo.

si. (1) In Isaia tali sono i doni: (2) « E poserà su lui lo spirito del Signore: spirito di sapienza e d' intelletto, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di scienza e di pietà. E lo riempirà spirito di timor del Signore ». San Bernardo accoglie la rispondenza Agostiniana e dice (3) che lo Spirito Santo fa, mediante il timore, beati i poveri in ispirito, con la pietà i miti, con la scienza i piangenti, con la fortezza i famelici e assetati di giustizia, col consiglio i misericordi, con l'intelletto i mondi di cuore, con la sapienza i pacifici. Ora Dante ha delle beatitudini altro ordine, come s' è detto. Secondo questo, il timore farebbe beati i poveri in ispirito, la pietà i misericordi, la scienza i pacifici, la fortezza i piangenti, il consiglio i sitibondi di giustizia, l'intelletto i famelici di quanto è giusto, la sapienza i mondi di cuore. Raccolgo in vero che questi doni perfezionano le potenze dell'anima razionali e appetitive: le une ad apprendere la verità e a giudicar la verità, le altre ad ubbidire alla ragione. E così il timore dirige l' affetto dal male a Dio; e la pietà lo dirige in ciò che riguarda il prossimo e la fortezza in ciò che riguarda noi, ed è con-

(1) In *Summa* 1a 2ae 68, 7.

(2) Is. XI.

(3) D. Bern. *De pugna spir.* I in fine. Vedi anche Hugo de S. V. I *de quinque sept.* V.

tro il timor dei pericoli; e la scienza perfeziona la ragione pratica a giudicar rettamente, la sapienza la ragione speculativa; e così l'intelletto dirige la ragione speculativa ad apprendere la verità, e a questo medesimo fine il consiglio dirige la ragione pratica. (1) In questa dichiarazione il nostro pensiero si ferma in ciò che due doni sono per il giudicar rettamente, chè in ciò si travede la ragione dello sdoppiamento fatto dal Poeta, di famelici e assetati di giustizia. Sono, in Dante, questi assetati e famelici, quelli che abbiano mondata la macchia della avarizia e della gola. Or contro l'avarizia e la gola, possono i doni degli spiriti di scienza e di sapienza? Secondo l'ordine sopra designato, sarebbero invece il consiglio e l'intelletto. Può Dante avere mutata la teorica dell' Aquinate?

Può. Invero della sapienza egli pensa diversamente. (2) « Nella faccia di costei appaiono cose che mostrano de' piaceri di Paradiso »: negli occhi e nel riso. E qui si conviene sapere che gli occhi della sapienzia sono le sue dimostrazioni, colle quali si *vede la verità certissimamente*; e il suo riso sono le sue persuasioni, nelle quali si dimostra la luce interiore della sapienzia sotto alcuno velamento: e in queste due si sente quel piacere altissimo di *beatitu-*

(1) *Summa* 1a 2ae 68, 4.

(2) Conv. III 15.

dine, il quale è massimo bene in Paradiso. Questo piacere in altra cosa di quaggiù esser non può, se non nel guardare in questi occhi e in questo riso ». Qui è la sapienza che consiste nel veder la verità, e la sapienza che è suprema beatitudine. Per limitarci, ricordiamo che l' ultima beatitudine è per Dante la mondizia del cuore, perchè promette e permette la divina visione; ricordiamo che « lo dolce Padre » mentre Dante attraversava il fuoco, per confortarlo (1)

> pur di Beatrice ragionando andava
> dicendo: Gli *occhi* suoi già veder parmi.

Affermiamo, senz'altro, che il dono della sapienza corrisponde all' ultima beatitudine, e che fa che si veda la verità certissimamente. Il che si conferma da ciò che S. Gregorio dice, che la sapienza « rifà la mente intorno alla speranza e certezza dell'eterne cose »: (2) ebbene Dante, appunto ai lussuriosi, a quelli che sono per mondare il cuore e l' occhio attraverso le fiamme, dice: (3)

> O anime sicure
> d' aver, quando che sia, di pace stato:

nel che è da notare (sottilmente!) il sottile ac-

(1) Purg. XXVII 52 segg.
(2) *Summa* 1a 2ae 68, 6.
(3) Purg. XXVI 53 seg.

corgimento del Poeta, che, pur avendo tolta di posto la beatitudine dei pacifici, ne fa pur menzione nel luogo dove gli altri la pongono. (1) Con questo filo a condurci, supponiamo che Dante abbia posta, per vedere la verità, oltre la sapienza, quella che a lei trovava congiunta nel Dottore: la scienza. La sapienza si rivolge alla ragione speculativa, la scienza alla ragione pratica. Inoltre abbiamo, nello sdoppiamento della beatitudine dei sizienti ed esurienti, un indizio chiarissimo, che Dante riconosce in due doni l'aiuto a rettamente giudicare. Quali sono essi? Direi: quelli che il dottore pone insieme, come aiuti a intendere la verità: dunque, consiglio e intelletto; il consiglio, volgendosi alla ragion pratica, e l' intelletto, alla ragione speculativa.

Il supposto, ecco, si colorisce alla luce. La scienza è il dono o lo spirito che conduce la ragion pratica a veder la verità. Corrisponde alla beatitudine dei pacifici; quindi è il dono contro la passione dell' ira. Questo deve riscontrarsi in Dante, se il rapporto è vero. Sì: tra il fumo che acceca, e che, come è in relazione col fuoco infernale della violenza o bestialità o ira, così è in relazione col fuoco purgatoriale della lussuria, fuoco che affina il lussurioso

(1) Hugo de S. V. *De quinque septenis* IV: *Spiritus... sopita concupiscentia intus pacem creet etc.*

e monda il cuore e aguzza l' occhio alla visione; tra quel fumo, tra cui Dante è tratto in visioni estatiche; (1) a lui parla Marco Lombardo. (2) Ebbene, costui « del mondo seppe ». E invero insegna a Dante che due sono le strade, quella del mondo e quella di Deo; e dimostra perchè il mondo è cieco e perchè il mondo disvia. È « scienza » codesta di Marco, perchè riguarda la ragion pratica e la vita attiva. Ed è mirabile osservare come qui si ripeta dalla bocca di costui l'imagine dell'anima che come un fanciullo va da picciol bene a più grande. Chè l' imagine è del Convivio: (3) « Onde vedemo li parvoli desiderare massimamente un pomo... e poi... uno uccellino, e poi... bello vestimento, e poi il cavallo, e poi una donna, e poi ricchezza non grande e poi più grande e poi più ». Or bene questo paragone è quivi indotto, parlandosi del desiderio di « scienza ». Ma ben altra è la parte della « scienza » in questa cornice che purga l'ira! Non si parla che di « vedere » e d' « occhi », (4) in questo girone, in cui Dante entra « con le luci vaghe » !

Il consiglio è il dono o lo spirito che conduce

(1) Purg. XV 85 segg.

(2) Purg. XVI 46.

(3) Conv. IV 12.

(4) Purg. XV 84, 85, 87, 94, 106, 109, 118, 122, 125, 128, 130, 136, 139, 140, 145; XVI 6, 8, 10, 35, 41, 62, 66, 75, 95, 100, 107, etc.

la ragione pratica a « giudicare » rettamente della verità. Corrisponde alla beatitudine dei sizienti; quindi è il dono contro l'avarizia. Ora, come nei canti dell' ira è sempre parola di occhi e di vedere, così nei canti dell' avarizia è discorso come di sete, per la beatitudine, così di giustizia, per il dono. Giustizia fa, con la speranza, men duri i soffriri; giustizia merge a terra l' occhio degli avari; giustizia li tiene stretti: e Dio che tutto « giuggia » deve far vendetta; e c' è chi fa ben malvage ammende; e c' è la « verace corte » di Dio. (1) Quanto a sete, Dante ne è preso nel sentire il tremar del monte; ed è sete naturale che mai non sazia (in ciò simile a quel che Dante afferma della scienza oltre che delle ricchezze, nel Convivio); (2) ed è sete che si fa men digiuna con la speranza; e quanto ella è grande, tanto si gode del bene; finchè la sete si trova insieme con la giustizia, nelle parole dell' angelo. (3) Ebbene? E dov' è il consiglio? Prima di tutto,

(1) Purg. XIX 77, 120, 123, XX 17 seg. 95 e seg. 65, 67, 69; « giusta vendetta » in XX 16. E accenna mestamente alla giustizia (corte) di Dio che lo « rilega nell' eterno esilio » Virgilio ib. 17 e seg. E poi ib. 65. 83 seg. Infine XXII 4 segg.

(2) Conv. IV 12, « in luogo di saziamento e di refrigerio, danno e recano sete di casso febricante... ».

(3) Purg. XX 145 segg. XXI 1 segg. 73 seg. XXII 4. E cfr. XX 3: « trassi dell' acqua non sazia la spugna ».

la sete di cui si parla, e che è in relazione col *sitiunt* della beatitudine, non è sete di giustizia. Di che? Di sapere! di sapere alcunchè, onde confermare o riformare un qualche giudizio che s' è avviati a fare. Invero si attenda. Il papa avaro dà il consiglio della via; e questa via deve essere a destra: consiglio di rettitudine. (1) E Dante chiede al medesimo il perchè della pena, e il papa spiega il perchè e dice quanto sia giusto perchè. (2) E Dante parla d'un « dritto rimorso »; (3) e l'avaro di ciò lo corregge. E ad altro si volge, a chiedere altro perchè; e pur questi lo corregge, questi che è re come quello fu papa. (4) E nel suo discorso Dante apprende a giudicar rettamente di Bonifazio, che pur nell' inferno assevera simoniaco: ma simoniaco, quanto si vuole, il papa, traditore e crudele fu verso lui il nuovo Pilato. (5) E poi si sente il tremuoto, e qui tutti e due i viatori restano immobili e sospesi. Dubita Dante, ed ha intensa voglia di sapere, e sì incerto è esso avanti l'ombra di Stazio, e sì l'ombra di Stazio riguardo lui; e così per le parole di Virgilio e per le parole di Stazio l'uno e l' altro sono messi in grado di giudicare

(1) Purg. XIX 79 segg.
(2) ib. 118 segg.
(3) ib. 132 segg.
(4) Purg. XX 34 segg.
(5) ib. 85 segg.

veracemente. [1] Sì che Virgilio conchiude: [2]

> Omai veggio la rete
> che qui vi piglia, e come si scalappia,
> per che ci trema e di che congaudete.

Si rende ragione di tutto... Cioè, no: vuol sapere chi è Stazio e come sia lì da tanto tempo. [3] E già nel parlare di Stazio, sorge una nuova occasione di dubbio. E Stazio non interpreta a dovere il lampeggiar di riso che dimostra Dante, e questi non ha dichiarata la vera cagione del suo ammiccare, e non ha palesato che la sua scorta è Virgilio, che già Stazio si inganna ancora e per un momento dismenta la sua vanità e giudica cosa salda ciò che è ombra. E risuona la voce: *Sitiunt*. Se tutto questo trattato dichiara che nell' avarizia è il principio dell' ingiustizia, e che l' ingiuria dei papi e dei re, o meglio la loro cupidità, è il malanno del mondo; se dimostra limpidamente che anche nel purgatorio la lupa è meglio ingiustizia che avarizia: dice, ancora, questo trattato, che il consiglio è il dono contro l' avarizia; perchè ci fa giudicar rettamente nella via pratica.

E si passa senza transizione al dono che ci fa giudicar rettamente nella via speculativa: al-

(1) Purg. XXI 19 segg.
(2) ib. 76 segg.
(3) ib. 79 segg.

l' intelletto. Subito dopo la voce dell' angelo, Virgilio è preso da un dubbio, da una tentazione, diremmo, di giudicar malamente di Stazio. Come mai Stazio fu avaro? E Stazio comincia col principio generale: (1)

> Veramente più volte appaion cose,
> che dànno a dubitar falsa matera,
> per le vere ragion che sono ascose.

L' intelletto le deve scoprire, queste vere ragioni. E così Stazio corregge il giudizio di Virgilio; e ricorda, in questo suo nuovo discorso, un verso di Virgilio, per il quale si ricredè del suo errore di prodigo, e in questo verso... a caso, lettore?... in questo verso è la « fame ». Prima tanta sete, ora la fame; prima *Sitiunt*, ora « esuriendo ». (2) Ed è appena dileguato il dubbio di Virgilio, che già in lui ne sorge un altro: come fosti cristiano, se la Tebaide ti mostra pagano? (3)

> qual sole o quai candele
> ti stenebraron sì?

E l' altro gli dice che fu, dopo il lume di Dio, una lucerna che Virgilio stesso teneva, ma dietro sè! A Virgilio quel dono era mancato. La

(1) Purg. XXII 28 segg.
(2) ib. 40.
(3) ib. 55 segg. 61 seg.

conversazione continua tra i due; e Dante [1]

> ascoltava i lor sermoni
> ch' a poetar *gli* davano *intelletto.*

E vedono l'albero della vita e poi l'albero della conoscenza del bene e del male. E di qui innanzi di fame e di cibo e di vivande e anche bevande si parla a ogni tratto; come è naturale, trattandosi della colpa della gola punita con l'odore di quei primi dolci pomi. E mentre continua questo dubbiare e questo ingannarsi e questo ricredersi, sì che Dante non crederebbe che « l'odor d'un pomo sì governasse », e ammira « per la ragione ancor non manifesta », e non avrebbe riconosciuto al viso e sì lo riconosce alla voce, il suo Forese, e Forese chiede a lui delle due ombre, ed esso all'altro, « che sì lo spoglia », e Dante avrebbe pensato « trovar laggiù di sotto » l'amico; e l'amico non sa rendersi conto dell'andar di Dante, « che *gli* si cela »; e Bonagiunta, che riconosce in Dante colui che cantò « donne che avete *intelletto* d'amore », solo ora, *issa*, vede il nodo che lo ritenne fuori del dolce stil nuovo; si giunge all'altro albero, del bene e del male, e la gente prega verso lui, come bramosi fantolini, e poi si parte « come ricreduta ». Un inganno, dunque, ancor quivi; e tale che bene

(1) ib. 128 seg.

fa vedere il nesso tra la colpa della gola e il dono dell' intelletto. Chè gli alberi sono due: quel della vita e quel della scienza del bene e del male. Ad Eva il diavolo promise: Non morrete! E promise: Sarete come Iddio sapendo il bene e il male! Ed i primi parenti gustarono del pomo, il che fu in sè una colpa della gola; e la morte entrò nel mondo, e una grave ignoranza oscurò il prima limpido intelletto. Or il Poeta, avanti il vizio della gola, ricorda sì il misero guadagno che fece la natura umana da quel pomo, ossia la morte per la vita, e l'ignoranza per la conoscenza del bene e del male, e la sfrenata concupiscenza per la deità promessa; e sì ricorda lo spirito che ci fu dato, contro quel difetto: lo spirito per il quale la ragione speculativa può rettamente giudicare. E così il Poeta tratterà della risurrezione dei corpi, la quale sarà un nuovo tormento per quelli di cui morì l' anima e una nuova gioia per quelli di cui l'anima, mercè quel dono, visse del cibo degli angeli. E parlerà anche dello stato intermedio dell' anima nel regno della pena e del premio, quando non ha più il corpo della prima natività nè ancora quello della seconda. (1) E così Stazio, in questa cornice, rispon-

(1) Purg. XXIII 34 seg. 37 seg. 43 seg. 52 seg. 58, 83, 112, XXIV 49 segg. 55 segg. 103 segg.

derà al dubbio tutto speculativo di Dante: (1)

> Come si può far magro
> là dove l' nopo di nutrir non tocca?

La quale quistione è il nesso che congiunge Ciacco al Dottore angelico. E in questa cornice risplende la luna della prudenza.

Nella cornice della superbia è sottinteso il dono del timore, in quello della invidia quello della pietà, in quello dell' accidia quello della fortezza. Appena in questo è Dante, ecco: (2)

> « O virtù mia, perchè sì ti dilegue? »
> tra *sè* stesso dicea, chè *si* sentiva
> la possa delle gambe posta in tregue.

Questa spossatezza lo conduce a chiedere un ragionamento al maestro: (3)

> Se i piè si stanno, non stea tuo sermone.

Così l' anima si avvantaggerà della debolezza del corpo. Dante crede che Virgilio patisca anch' esso d' un po' d' accidia e che « lo troppo domandar » gli gravi, e perciò non apre il suo « timido » volere. (4) Nè è da omettere che il ragionamento si riduce poi a discorrere della libertà dell' arbitrio, il cui difetto produce la

(1) Purg. XXV 20 seg.
(2) Purg. XVII 73 segg.
(3) ib. 84.
(4) XVIII 5 segg.

totale accidia, la *difficultas* originale, contro la quale è appunto il dono della fortezza. E la luna anche qui risplende « come un secchione che tutto arda », e così riporta il nostro pensiero alla selva e al sonno; al sonno della selva e al sonno del limbo; e Dante sta « come uom che sonnolento vana ». (1) E gli esempi che sono ferza e gli esempi che sono freno, e gli atti degli accidiosi, si appuntano manifestamente nell' idea di fortezza.

Nè meno chiara è la presenza del dono di pietà nella cornice dell'invidia: tanto più quando pensiamo che la pietà ci perfeziona nei doveri verso gli altri, come la fortezza in quelli verso noi, contro il timor dei pericoli, quali erano quelli che fecero sostare nella lor via gli Ebrei di Moisè e le donne di Enea. (2) E la pietà si può dir tutt' uno con la misericordia e con la carità; ed è inutile insistere che alla beatitudine dei misericordi corrisponde il dono della pietà. E tuttavia giova ricordare che gl' invidi sono figurati come orbi mendicanti; in atto di sollecitare « pietà », e che Dante fu punto per compassione di loro, e munto di grave dolore. (3)

E come in questa cornice domina la pietà, così nell'altra più bassa, il timore. « Il timore

(1) ib. 76 segg.
(2) *Summa* 1a 2ae 68, 4.
(3) Purg. XIII 64, 54, 57.

preme la mente » dice S. Gregorio; (1) e Dante si volge ai superbi dicendo:

> di che l'animo vostro in alto galla?

E ammonisce di chinare il viso. E parlando di quella pena, dice: (2)

> Troppa è più la *paura* ond' è sospesa
> l' anima mia, del tormento di sotto,
> che già l' incarco di laggiù mi pesa.

E in essa si volge al lettore: (3)

> Non vo' però, lettor, che tu ti smaghi
> di buon proponimento per udire
> come Dio vuol che il debito si paghi.
>
> Non attender la forma del martìre:
> pensa la succession; pensa che, al peggio,
> oltre la gran sentenza non può ire.

È un consiglio a misurare il timor di Dio, questo. Chè dei doni si può fare anche mal uso, (4) come afferma S. Gregorio, il quale, per esempio, dice che bisogna pregare « affinchè il timore, mentre più del giusto trepida, non c' immerga nella fossa della disperazione ». Chi vorrà dubitare, dopo questo raffronto, della presenza qui degli spiriti? Ma sopratutto è da notare

(1) In *Summa* 1a 2ae 68, 6.
(2) ib. 136 segg.
(3) Purg. X 106 segg.
(4) In *Summa* 1a 2ae 68, 8.

che qui le anime orano col Padre Nostro. (1) Ora questa preghiera vale per un fine generale e per un fine particolare. Per quest' ultimo, fa vedere che quei pentiti hanno il dono del timore; chè si conclude con le parole: *libera nos a malo*. Or Dio è temuto non come male, ma perchè infligge il male della pena. E si noti che le ultime parole: (2)

> quest' ultima preghiera, signor caro,
> già non si fa per noi, chè non bisogna,
> ma per color che retro a noi restaro;

rispondono a questo pensiero: « Il timore induce l'amore, a volte; in quanto l'uomo che teme di essere punito da Dio, osserva i comandamenti di lui; e così comincia a sperare; e la speranza induce l' amore ». (3) Non bisogna quella preghiera per loro, perchè essi, sotto il greve carico, hanno la certa speranza del perdono e del premio, non temono più di essere puniti da Dio, e perchè l'amore (che essi significano con quel « signor caro ») già ha altre cause che il timor di quella pena, la quale, invece, lodano e amano. Ma il timor della pena domina in tutta la cornice sì che resta a Dante anche dopo che n' è uscito; come abbiamo veduto, che l'incarco

(1) XI 1 segg.
(2) ib. 22 segg.
(3) *Summa* 1a 2ae 42, 1.

di laggiù gli pesava anche nella cornice superiore. E Virgilio, mentre tutti e due andavano leggieri, dice al suo discepolo: (1)

> Volgi gli occhi in giue:
> buon ti sarà, per tranquillar la via,
> veder lo letto delle piante tue.

E il duro pavimento, nel quale Dante deve fissarsi, e che è storiato di superbia punita, somiglia a pietra di sepolcro, che infonde salutare timore.

Ma il *paternoster* qui recitato, nella prima delle sette cornici, attesta più generalmente il possesso dei sette doni. Invero il mistico Ugo dice che quella orazione contiene sette petizioni contro i sette vizi, alle quali petizioni rispondono i sette spiriti. (2)

XI.

Ora è ben giusto che nel paradiso siano dati i premi che sono annunziati nel purgatorio. E così le sette beatitudini si trovano lassù. E ragionevole pare che siano lassù anche i doni, perocchè « perfettissimamente saranno in patria », come afferma S. Tommaso - seguendo S. Ambrogio. In Gerusalemme, città di Dio, lo

(1) Purg. XII 13 segg.

(2) Hugo de S. V. *De quinque sept.* III e IV.

Spirito Santo scorrerà « fervido per lo sbocco delle sette spirituali virtù ». (1) Il dono della sapienza che corrisponde alla beatitudine del cuore purificato dal fuoco, è quello che dà la visione e il paradiso. Dante ascende con gli occhi fissi in quelli occhi che erano di là da quel fuoco. Nel salire, già Dante vuol sapere come salga; e da Beatrice lo sa. E si congiungono « con la prima stella ». (2) Essa è lucida, ma è una nube. E Dante vuol sapere il perchè delle macchie lunari; e da Beatrice lo sa. Egli apprende verità speculative sin qui. Lo dice: (3)

Quel sol, che pria d' amor mi scaldò il petto,
di bella verità m' avea scoperto,
provando e riprovando, il dolce aspetto.

E dopo aver veduto Piccarda, due dubbi lo affamano. Vuol sapere, perchè la violenza altrui scemi il merito di chi la sofferse, e se è vera la sentenza di Platone che le anime tornano alle stelle. (4) Chiarito di questi due punti, domanda « d'un'altra verità ». (5) E quella che perfettamente vede, (6) illustra anche questa. E parla della libertà del volere.

(1) *Summa* 1a 2ae 68, 6.
(2) Par. II 30 segg.
(3) Par. III 1 segg.
(4) Par. IV 19 segg.
(5) Par. IV 135.
(6) Par. V 7 segg.

Salgono ancora. Sono nella stella di Mercurio, più limpida, non però perfettamente limpida. Gli splendori che vi sono dentro, sembrano pesci in acqua tranquilla e pura. Un velo c'è, per quanto trasparente. (1) Qui Dante apprende la storia dell' Aquila Romana. Siamo nella vita attiva. È la ragion pratica che è illuminata. (2) E poi gli si solve il dubbio intorno alla giusta vendetta che fu giustamente vendicata. (3) E siamo anche qui nella giustizia, che è la virtù massima dell' attività. Si può concludere che domina la sapienza nella prima stella e la scienza nella seconda ?

Ma l' uno è un pianeta macchiato, e l' altra è una stella « che si vela ai mortal con altrui raggi ». (4) Solo in Venere le anime sono come faville in fiamma, e luce in luce. (5) Molti qui sono gli accenni al vedere e antivedere e discernere e mostrare verità, sino a quel verso: (6)

Dio vede tutto, e il tuo veder s' inluia.

che è la propria definizione della sapienza. Ora non deve sfuggire ad alcuno che questo splen-

(1) Par. V 100 segg.
(2) Par. VI 1 segg.
(3) Par. VX 19 segg.
(4) Par. XI 29.
(5) Par. VIII 16, 19.
(6) Par. VIII 25, 53, 76. 88. 90, 91, 95, 112, IX 21 etc. IX 73.

dore cresciuto è in rapporto con l'amore—non folle—che raggia di quella stella; (1) e che la visione è concessa al cuore che si monda attraverso il fuoco, laggiù nella somma cornice. Non è qui il dono della sapienza? Qui Carlo Martello dice a Dante: (2)

> S' io posso
> mostrarti un vero, a quel che tu domandi
> terrai il viso come tieni il dosso.

E così lo mostra. E qui Dante fa prova di riflettere ciò che pensa in uno di quegli spiriti. (3) Ma sale ancora. Egli si volge al lettore che invita a levar la vista: (4)

> Or ti riman, lettor, sopra il tuo banco,
> retro pensando a ciò che si preliba,
> s'esser vuoi lieto assai prima che stanco,
>
> Messo t'ho innanzi; omai per te ti ciba...

Comincia così una lunga parte del paradiso, in cui domina la nota del cibo e del convivio. È la spera del sole. Qui è

> la quarta famiglia
> dell'alto padre che sempre la *sazia;*

(1) Par. VIII 2 seg.
(2) Par. VIII 94 segg. IX 2.
(3) Par. IX 20 seg.
(4) Par. X 7, 25,

qui si parla di « vin della sua fiala », qui parla un « degli agni della santa greggia »

> che Domenico mena per cammino,
> u' ben *s'impingua*, se non si vaneggia;

e il mondo « gola » di saper novella d' un altro. E si parla di sete e di dolce e di dolcezza e di frutto e di « peculio ghiotto d'altra vivanda » e di pecore « di latte vote », e di « agricola », di vigna, di ricolta. (1) E tre volte torna quel « s' impingua », con forse il ricordo della pinguedine del « bue muto »; e, in fine, tutto si dichiara con l'espressione « amor della verace manna », (2) e col ricordo di Eva e del suo palato, e col ragionare intorno alla incarnazione e alla risurrezione. (3) Impossibile è negare che qui sia l' eco della beatitudine di quelli che hanno fame, e l' ombra dei due alberi, uno di vita, l' altro di scienza di bene e di male. E dietro il dottore di Aquino, rivestito della carne gloriosa e santa, (4) apparisce lo spettro di Ciacco, con la sua carne e sua figura; (5) sotto la pioggia e la grandine e tra i vermi, l'uno; e l' altro nel ciel del Sole. Non

(1) ib. 50 seg. 88, 91 segg. 111, 89, 123, 66. 147. XI 25, 105, 124, 129, 139, XII 65, 71, 86, 118.
(2) Purg. XII 84.
(3) Purg. XIII 37, 39, 27, 84; XIV 13 segg.
(4) Par. XIV 43 segg.
(5) Inf. VI 98.

fu il dono dell' intelletto che valse contro la bassa concupiscenza?

E come nel ciel del Sole è fame, sete è nel ciel di Marte. Si direbbe che è data, codesta sete, « dall'affocato riso della stella », che era « più roggio che l' usato ». (1) Cacciaguida invero afferma: (2)

> il sacro amore, in che io veglio
> con perpetua *vista*, e che m' *asseta*
> di dolce desiar....

E Dio invero fu solo che li « allumò ed arse col caldo e con la luce ». (3) E Dante solve un digiuno, che può essere di bevanda, e sazio vuol essere d' un nome, come si può essere di acqua. (4) E Beatrice vuole che Dante (5)

> *s'* ausi
> a dir la sete, sì che l'uom *gli* mesca;

e Dante gusta un discorso, in cui è temprato « col dolce l' acerbo », e ne prepara un altro che a molti può sapere « di forte agrume ». (6) L'eco del *sitiunt* è così distinta nella spera di Marte, come dell' *esuriendo* in quella del Sole.

(1) Par. XIV 86 seg.
(2) Par. XV 64 segg.
(3) ib. 76 seg.
(4) ib. 19, 87.
(5) Par. XVII 11 seg.
(6) Par. XVIII 3 seg. XVII 117.

E l'oggetto sì di quella sete e sì di quella fame, oggetto che è la giustizia, si vede chiaro nell'una e nell'altra spera; chè là si parla di tali che fuggono o coartano la scrittura (1) e di genti, che per dar retta a quelli, sono troppo sicure nel giudicare. Si legga: (2)

> Non sien le genti ancor troppo sicure
> al giudicar, sì come quei che stima
> le biade in campo pria che sien mature:
>
> ch'io ho veduto tutto il verno prima
> il prun mostrarsi rigido e feroce,
> poscia portar la rosa in su la cima;
>
> e legno vidi già dritto e veloce
> correr lo mar per tutto suo cammino,
> perire al fine all'entrar della foce.
>
> Non creda donna Berta o ser Martino...

Come non istupire della coincidenza con tutto quel ricredersi della cornice della gola! Ora il ricredersi è per il dono dell'intelletto, che guida la ragione speculativa a rettamente giudicare. Ma nella spera del sole Cacciaguida descrive il tempo in cui Fiorenza « si stava in pace sobria e pudica » e nessuna dismisura, che già per sè è ingiusta, e peggio diventa, la offendeva. (3) E come il martirio per la croce

(1) Par. XII 126.
(2) Par. XIII 130.
(3) Par. XV 97 segg. 105.

è l' opposto dell' amor di cosa che non duri, e perciò questa spera è il contrario del cerchio e della cornice dell' avarizia, e perciò quivi sono maledetti coloro che cambiano e mercano; (1) così e qui e là è sottinteso quel dono del consiglio, che guida la ragion pratica a giudicar bene delle cose terrene, governate da tale il cui giudizio è occulto. E qui Dante chiede e ha dal suo avolo il grande « consiglio ». (2)

E il dono della fortezza è nella giovial facella, in cui è quella gioia, quella consolazione, che è data in premio a coloro *qui lugent.* Qui tutto è letizia. I beati sono come augelli « congratulando a lor pasture », e a forma d' uccello si dispongono, e quest'uccello fa tali movimenti, (3)

> quasi falcon che uscendo dal cappello,
> muove la testa, e con l' ale si plaude,
> voglia mostrando e facendosi bello;

e ancora

> quale sovr'esso il nido si rigira,
> poi che ha pasciuto la cicogna i figli;

e ancora tali altri,

> quale allodetta che in aere si spazia
> prima cantando.

(1) Par. XV 11, XVI 61.
(2) Par. XVII 104.
(3) Par. XVIII 74, XIX 34 seg. 92, seg. 73, seg.

Qui è « dolce frui », qui sono « fiori di letizia » qui è « eterno piacere ». E come tal gioia è consolazione di quel pianto, così l' amore ardente e il caldo amore e il fuoco di vero amore è proprio il contrario di quel poco o lento amore, di quella tepidezza. E le parole scritte nell' aquila *diligite iustitiam*, si oppongono, la prima, a questa pochezza e lentezza e tepidezza d'amore, la seconda al diniego della giustizia, alla viltà che laggiù laggiù nel brago dello Stige rissa e gorgoglia. E i gran regi, che staranno laggiù, quassù sono designati. Or non leggeremo noi in questo cielo la parola *fortitudo ?* « O milizia del ciel » (1) esclama il Poeta. E l' aquila se rende imagine di giustizia, ha, per ciò che ho detto, spirito di fortezza: di quella fortezza che fa alcuni uomini divini, come voleva Aristotele; di quella virtù eroica o divina che i dottori cristiani dicevano appunto, interpretando a modo loro Aristotele, ispirazione dello Spirito Santo, mediante i suoi doni. (2)

E troveremo la scienza nel cielo di Saturno? Certo v' è la beatitudine dei pacifici. Già Saturno « sotto cui giacque ogni malizia morta » bene nomina il cielo che è opposto al primo cerchio della malizia, dove Virgilio spense quell' ira bestiale. E sono contemplanti i pacifici

(1) Par. XVIII 124, XIX 2, 22, XX 77.
(2) *Summa* 1a 2ae 68, 1.

che lassù godono. Ma è in questa spera indizio di quel dono per il quale la ragion pratica è condotta ad apprendere la verità? Sì. In questa spera a una domanda sulla predestinazione si risponde: (1)

> Ma quell' alma nel ciel che più si schiara,
> quel serafin che in Dio più l' occhio ha fisso,
> alla domanda tua non satisfara;
>
> però che sì s' inoltra nell' abisso
> dell' eterno statuto quel che chiedi,
> che da ogni creata vista è scisso.
>
> Ed al mondo mortal, quando tu riedi,
> questo rapporta, sì che non presuma
> a tanto segno più mover li piedi.
>
> La mente che qui luce, in terra fuma.

Così è dichiarato un limite alla scienza. E poi Pier Damiano parla della corruzione dei moderni pastori. E sembra questo discorso essere in proporzione a quello che tra il « fumo » fa Marco Lombardo, sulla reità del mondo. Benedetto parla delle badie fatte spelonche e delle cocolle fatte sacca. Marco Lombardo ha dichiarata la malizia della strada del mondo, questi l'altra dell'altra: di quella di Dio. (2)

E nel cielo delle stelle fisse è la beatitudine dei misericordi e il dono della pietà, ed è l'op-

(1) Par. XXI 91 segg.
(2) Par. XXI 127 segg. e XXII 73 segg.

posto quindi dell' invidia. Dante vi si volge con gli eterni Gemelli, e così vede « l' aiuola che ci fa tanto feroci. » (1) In verità l' occhio dell' invido « pur a terra mira », (2) e per quel mirare l' animo si fa feroce. (3) Laggiù l' aiuola dell' invidia, quassù il dono della pietà e la beatitudine dei misericordi. Ad accertarne, potrebbe bastare quella comparazione dell' augello, (3)

posato al nido de' suoi dolci nati.

Ma « ecco le schiere del trionfo di Cristo », o della misericordia divina, come si potrebbe dire: di quella « sapienza e possanza » (4)

ch' aprì le strade intra il cielo e la terra.

Ma « quivi è la rosa in che il Verbo divino carne si fece », quivi risuona il nome « del bel fiore » che Dante invocava mattina e sera. (5) In lei misericordia! in lei pietate! Qui si vede l' atto di quei candori che si stendono in su, come il fantolino tende le braccia « in ver la mamma... poi che il latte prese ». (6) E c' è oltre che misericordia, oltre che pietà nel senso di regola-

(1) Par. XXII 151 e segg.
(2) Purg. XIV 150.
(3) Par. XXIII 1 segg.
(4) ib. 37 seg.
(5) ib. 73 seg. 88.
(6) ib. 121 segg.

trice dei nostri doveri verso il prossimo, v'è la *pietas* nell' altro senso augusto. Quivi il Poeta è esaminato intorno alle tre virtù sante, nel cui esercizio si assomma la pietà o religione (1). E Pietro maledice ciò che è nelle bolgie, la simonia, lo scisma, l' ipocrisia dei lupi in vista di pastori; e fa più altamente sonare ciò che Dante disse a colui che forte springava. E infine... oh ! forse si legge la parola pietà e la parola misericordia in quell' alto e pur mesto scongiuro alla « crudeltà » che serrava il Poeta fuor dell' ovile. Scongiuro sublime! Vi è dentro la coscienza della sua grandezza. Egli nomina « il poema sacro al quale ha posto mano e cielo e terra ». Ma vi trema un' altra voce d' accoramento umile. Quale straziante imagine è della pecora a cui è chiuso l' ovile, e che bela di fuori, nella notte! Onorate l' altissimo poeta! sembra dire. E sembra aggiungere: Pietà! vorrei morire nel mio dolce nido: apritemi le porte! lasciatemi vedere il fonte del mio battesimo, prima che io entri nella tomba!

Resta il nono cerchio. Vi si discorre del « maledetto superbire » di Lucifero. (2) Vi si vedono gli angeli rimasti fedeli. Essi furono umili, come quello fu superbo. Essi non volser viso dalla faccia di Dio, come quello alzò le ciglia contro

(1) Par. XXIV—XXVI.
(2) Par. XXIX 55 segg.

lui (1). Qui si è beati della beatitudine, che esso non volle, e si gode la visione del Signore, che esso non temè.

E concludendo questi non più che cenni di maggior trattato, dico che il paradiso, dopo le due spere inferiori, che sono come il vestibolo e in cui pur si trovano i doni della sapienza e della scienza, ha, oltre la ragione astrologica, chiara a intendersi, e altro che ora ometto, questo modo: che i beati si mostrano nelle spere dove è il premio annunziato nel purgatorio, e questo premio è ottenuto con la virtù indicata colà e mercè il dono dello spirito colà sottinteso. I quali doni sono raffigurati soltanto nella foresta divina coi sette candelabri. Essi formano, tutti e sette insieme, un « bello arnese » più chiaro della luna; formano un alone di luna e un iride di sole. Sono, in vero, il lume che in noi s' infonde. E tra il primo e l'ultimo sono dieci passi: il che significa che i doni che si assommano nella prudenza, ci sono dati per la giustizia, per la quale sono i dieci comandamenti. (2) Or dunque in Venere sono i *beati mundo corde,* per il dono della sapienza; nel Sole i *beati esurientes,* per il dono dell'intelletto; in Marte, i *beati sitientes*, per il dono del consiglio; in Giove, i *beati qui lugent* per il dono della fortezza; in Saturno, i *beati pacifici* per il

(1) ib. 77. Inf. XXXIV 35.
(2) Purg. XXIX 43 segg. 81.

dono della scienza; nelle stelle fisse, i *beati misericordes,* per il dono della pietà; nel primo mobile, i *beati pauperes spiritu,* per il dono del timor di Dio.

XII.

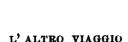
E forse i sette spiriti sono anche nell'inferno. Essi, ripeto, perfezionano l' uomo in quanto è mosso da Dio. (1) Certo le porte della città roggia le apre un del ciel messo. Io l'ho detto insigne di quella eroica e divina fortezza, che fa simili agli dei, secondo la sentenza del filosofo. Ebbene quella fortezza, secondo il Dottore cristiano, è appunto dono dello Spirito Santo; chè « i doni si chiamano virtù, in quanto vi sono alcune virtù divine che perfezionano l' uomo in quanto *è mosso da Dio;* onde anche il filosofo (in *Eth.* 7, 1) sopra la virtù comune pone una certa virtù eroica o divina, secondo la quale alcuni sono detti uomini divini ». Ora colui che condusse l' aquila secondo il corso del cielo e che fu eletto nell' empireo cielo per padre di Roma e dell'impero, era certo mosso da Dio. (2) E dallo Spirito Santo aveva dunque quella virtù eroica o divina; chè Dio è Spirito in quanto muove e spinge la volontà. (3)

(1) *Summa* 1a 2ae 68, 1.
(2) Par. VI 3, Inf. III 20 seg.
(3) *Summa* 1a 36, 1.

E anche Virgilio è mosso da Dio, quando viene a soccorrere Dante, e vince la peritanza di lui con manifestargli appunto (1)

che tai tre donne benedette
curan di *lui* nella corte del cielo.

Ora mi piace di riferir qui un tratto d' una guerra spirituale, che, per certo, solo nell' essere guerra, come quella di Dante, la qual fu del cammino e della pietà, assomiglia alla mirabile visione. (2) L'uomo, il figliuol prodigo, Absalon, il giovane ardente e inesperto, è fatto prigione dai guerrieri di Babilonia. David manda a liberarlo un de' suoi, « il timore », e col timore manda « la obbedienza ». Ed ecco « il timore viene e rialza il misero e lo toglie dalla prigionia e dalle catene... L' obbedienza guidando il soldato di Cristo *per altra via* lo ricondusse alla sua terra; e prima lo fece sostare presso la *pietà*, affinchè la pietà del padre che lo richiamava ristorasse il suo animo, cui il timore aveva esacerbato; poi presso la *scienza,* perchè sapesse donde veniva e dove tornava, e sapesse usare sì la pietà e sì il timore, che la pietà non lo sollevasse e il timore non lo frangesse; poi presso la *fortezza,* che lo confortasse a compiere il viaggio del suo ritorno: poi presso il *consiglio,* affinchè facesse tutto col consiglio di un

(1) Inf. II 124 seg.
(2) D. Bern. *de pugna spirit.* III.

altro e in nulla dechinasse dal *ducato* dell' obbedienza; poi presso l' *intelletto,* affinchè non solo col consiglio degli uomini, ma già da sè cominciasse a intendere *(intelligere)* quale sia la volontà del Signore, buona, piacente e perfetta; e finalmente il soldato di Cristo giunse alla *sapienza,* che i suoi ospiti lo seguivano e non lasciavano di accompagnarlo per via ; affinchè già gli *sappiano* i beni del Signore, e con Mosè già dal monte Abarim cominci a contemplare le promesse di Dio. E di lì già si arriva a Gerusalemme, nel regno e nella città di David, nella visione di pace, dove beati e pacifici figli di Dio, mentre tutto di dentro e di fuori è pacificato, entrati nella gioia del Signor loro, celebrano il sabato dei sabati ».

A nessuno sfuggirà la somiglianza di questo povero abbozzo mistico col Poema sacro. In vero Dante, soldato perchè sostiene una guerra, sotto il « ducato » di Virgilio, che è messo d'un David che si chiama « loda di Dio vera », « per altra via » acquistando il dono della sapienza attraverso le fiamme, da un monte, che non è detto Abarim ma è un santo monte, comincia a contemplare le promesse e le primizie di Dio. E di lì sale a una città, che è la Gerusalemme celeste, e ivi, senza più esterni tumulti e senza più interna battaglia di passioni, gusta la visione di pace. Questo nel Poema è per certo; ma v' è anche altro della conce-

zione di S. Bernardo? del « sene » che gli è guida nell' ultimo tratto della sua visione?

Il fatto è che Virgilio trova Dante, non in una prigione e non tra catene, ma presso la selva oscura, in luogo dove il sol tace, e impedito « servo ». E lo trova che gli tremano « le vene e i polsi ». Codesta paura, a interpretare il linguaggio mistico, non è il « timore » che salva? E appunto egli lo prova avanti la bestia malvagia, che in sè riassume tutti i peccati, che è il peccato. E Virgilio propone allo spaurito « altro viaggio », poi che lo vide lacrimare e l' udì gridare. Quest' altro viaggio a che meta deve condurre il viatore? A vedere « color che son contenti nel fuoco », ossia a quelli che mondano nelle fiamme il cuore e acuiscono l' occhio per la visione. Conduce, dunque, l' altro viaggio, all' acquisto del dono della sapienza. E così il soldato di Cristo, narrato dal contemplante di Chiaravalle, è liberato dal timore e giunge alla sapienza. Ma prima che il viaggio cominci, Dante parla con Virgilio sul viaggio da farsi. Dante teme. La sua anima è offesa da viltà. (1) Per solverlo da questa tema, Virgilio narra da chi sia mandato. Così Dante apprende « la pietà », non del padre, ma di Beatrice « che lo richiama ». E invero il suo animo esacerbato dal timore si ri-

(1) Inf. II 45 segg.

stora. (1) « O *pietosa* colei che mi soccorse »: esclama, e si dispone al venire. Egli sa donde viene Virgilio, e dove esso ha da andare: il timore più non lo frange: la sua virtù stanca si solleva: la fortezza lo ha confortato a compiere il suo ritorno. E ubbidirà: non dichinerà dal « ducato » dell' obbedienza: (2)

> Or va, che un sol volere è d' ambedue:
> tu *duca*, tu signore, tu maestro.

Come Virgilio ubbidì a Beatrice, (3) Dante ubbidirà a Virgilio. E già da sè comincia a intendere, « quale è la volontà del Signore buona, piacente e perfetta », chè il consiglio gli ha disposto il cuore, ed esso è « tornato nel primo proposto » : proposito suo. (4) Dunque fa mostra anche del dono dell'intelletto, secondo che è interpretato dal mistico. E così in questo ragionamento è come l' ombra e come l'eco dei doni dello Spirito; chè non manca certo la sapienza, la quale riassume tutti gli altri spiriti, come si trova con gli altri ospiti intorno al soldato di Cristo. Chè codesta sapienza è la meta del primo viaggio, è la sosta avanti di arrivare alla città di David, è quella che vi conduce, è quella che porge « vere parole ». Al che,

(1) ib. 130 seg.
(2) ib. 139 seg.
(3) ib. 80 e 134.
(4) ib. 136 segg.

per ora, persuade quel domandar di Virgilio e quel risponder di Beatrice, su ciò ch'ella non teme del fuoco. Risponde ella: (1)

> *Temer* si deve sol di quelle cose
> ch' hanno potenza di fare altrui male,
> dell' altre no, che non son *paurose*:

sapienza codesta che saprebbe pur di poco, se non sapessimo interpretarla! Sotto quelle parole giace questo concetto: « Nel timore del Signore ognuno dechina dal male »: (2) ma questo male è quel dell' anima, e che poi si punisce nell'incendio della Geenna; non quel del corpo, perchè il giusto nè in vita deve temere il fuoco mortale, nè in morte l' eterno. Ora quel timore del male che è male dell' anima, l' ebbe se mai altri, Beatrice; chè inizio della sapienza è il timor del Signore; sì che ora non teme più il fuoco che castiga quel male. E se Beatrice è, come io credo di sapere che sia, (3) la sapienza; la sapienza che si acquista purificando il cuore tra le fiamme, tra cui coloro sono contenti; nella sua risposta a Virgilio devono fermare il nostro pensiero quelle parole: (4)

> nè fiamma d' esto incendio non m' assale.

(1) ib. 88 segg.
(2) Proverb. 15 in *Summa* 1a 2ae 68, 4.
(3) Vedi più avanti.
(4) Inf. II 93.

Virgilio, quando donna lo *chiamò* beata e bella, era « tra color che son sospesi », (1) in luogo dunque in cui il solo martirio è la tenebra e il desiderio senza speranza. Dove è l' incendio? dove la fiamma? Nell' inferno il fuoco è solo oltre Dite. So che sottilmente, in molti modi sottili, s' interpreta qui come altrove la parola di Dante, la quale si trova poi chiara e propria e profonda, quando si dovrebbe chiamarla oscura, inetta, stolida! Io darò invece l' interpretazione giusta, che parrà sottile ai dottor sottili i quali non si ricordano mai che il Poema sacro è un Poema mistico. Dico dunque che Beatrice chiamò Virgilio. Virgilio si trovò, a quella chiamata, senza cambiar di luogo, al margine del limbo. Il qual margine è quel muro di fuoco, oltre il quale Virgilio stesso dice a Dante che è Beatrice. (2) Una voce li guidava, quella volta, l' uno e l' altro, « una voce che cantava di là », ed era dentro da un lume che Dante non potè guardare. E dentro le fiamme il dolce padre di lui lo confortava, ragionando sol di Beatrice e dicendo: « gli occhi suoi già veder parmi ». Non erano gli occhi, non era la voce di Beatrice? Ella dopo, bensì, gli apparve solennemente, ma sotto un velo, (3) senza il quale e' non avrebbe sofferto quelli occhi. A

(1) ib. 52 segg.
(2) Purg. XXVII 36, 54 segg.
(3) Purg. XXX 31, XXXI 82.

quelli occhi è menato dalle quattro ninfe, dopo il lavacro in Letè. Oh! gli occhi di Beatrice erano di là, e a Virgilio pareva giustamente di vederli; e la voce di lei sonava, e diceva: *Venite benedicti patris mei.* Ora, quella prima volta, in quel medesimo luogo Virgilio parlò a Beatrice, e Beatrice parlava di quell' incendio. Chè Virgilio era nel limbo. E il limbo, ossia il peccato originale, contiene tutto l'inferno e tutto il peccato; e con tutto l'inferno, tutto il purgatorio; con tutto il reato, tutta la macchia. E come Virgilio può essere presso la selva ed essere nel tempo stesso nel suo limbo, al suo luogo; così, essendo nel limbo, è in tutto l' abisso e per tutto il monte; tra le disperate strida e i canti di contentezza, che egli annunziò a Dante così brevemente e così giustamente. Egli ha da una parte il passo di quella fiumana e dall'altra quel muro di fuoco. Quella fiumana? Quale? Quella che ha nome Acheronte, quando scende dal sogno, e si chiama Letè, quando dirocccia dalla realtà: dal sogno, cioè da Creta; dalla realtà, cioè dall' Eden: ma qua e là, dalla medesima ferita che il peccato aprì nella natura umana e perciò in Dio che quella natura umana in sè assunse e punì. E Virgilio, chiamato da Beatrice, non si trova egli avanti una fiumana, a lui inguadabile? (1) di qua da un fiume sacro? È

(1) Purg. XXX 49, XXXI 1.

Letè quello, ed egli non lo può passare, come più non può passare l' irremeabile Acheronte. L' uno e l' altro che egli passasse, sarebbe per lui la vita. Di là dell' uno, è il dolce mondo della prima vita mortale; di là dell' altro, il paradiso della seconda vita immortale. E Virgilio, il dolce padre, sparisce e ritorna nelle sue tenebre a desiare senza speranza.

Senza speranza? Eppur la voce di là delle fiamme cantava: *Venite, benedicti....* Non c' era anche lui con Dante e Stazio? Non benediceva anche lui quella voce? La prima volta, quando fu chiamato da Beatrice, nemmeno quella fiamma egli passò; perchè Beatrice venne a lui attraverso l' incendio che non lo assaliva. Or sì, passa la fiamma; ma avanti i belli occhi sparisce; e la fiumana della misericordia egli non passa, il dolce padre. E non mai? non mai?

A nessun interprete e critico e storico di Dante fu dato di trovare del cuore di lui tale traccia visibile quale a me, che ho seguito riverente la sua ombra per la plaga del mistero. E ineffabile gioia è per me aver trovata questa orma della bontà di Dante; di Dante cui il vulgo, letterato e senza lettere, la nega o non l' asserisce, contento ch' egli sia grande, e magari incestuoso e barattiere, ma grande. Ed ecco l' orma che dico. Il dolce padre, egli non vuole che resti eternalmente a desiare senza frutto. Egli afferma che gli spiriti magni e i

parvoli innocenti saranno liberi nel gran dì. Egli che si è configurato al Cristo, e che è morto com' esso, e com' esso ha patito, e che è entrato con un tremuoto negli abissi, e dopo trentasei ore ne è risorto, egli, come il Possente, ha tratto dalle tenebre quelli del cerchio superno senza lasciarvene alcuno. In verità egli non afferma ciò esplicitamente, perchè la pena dei sospesi è il desio senza speranza; e se questa pena ha da essere, nè Virgilio con sè nè altri con lui può mostrare d'accorgersi che la sospensione avrà fine. Ma Virgilio porta seco la certezza di ciò di cui non ha speranza e pure ha desio, con l' incoscienza d'allor quando portava, nella notte del paganesimo, il lume dietro sè. Ecco: quando egli dice, di quei del cimitero, che i loro sepolcri tutti saran serrati, (1)

quando di Iosafat qui torneranno
coi corpi che lassù hanno lasciati,

non pensa a ciò che di lui avverrà quando tornerà col corpo anch' esso. Egli, con i parvoli innocenti e con gli spiriti magni, ripasserà l'Acheronte; ma lo ripasserà da vivo e non più da morto. Or l' Acheronte per chi è vivo, è Letè; è il fiume della misericordia e non della dannazione; della rinascita e non della morte. Egli morrà alla morte e non della morte. Esso e i

(1) Inf. X 10 segg.

suoi piccoli e grandi compagni passeranno, e si troveranno nel Paradiso terrestre. « Solo quelli che nasceranno un' altra volta, vedranno il regno dei cieli »; (1) ed essi, come tutti gli uomini, rinasceranno, e poichè non hanno di reo che un difetto, e questo sarà tolto dalla vista del supremo Giudice; così vedranno il regno dei cieli. Virgilio dice ch' egli è come gli altri del limbo, sospeso; e non s' accorge del senso più ovvio della parola che pronunzia e non ha coscienza di dire, che non eternalmente sarà così.

Ripasseranno da vivi l' Acheronte. Con loro saranno a ripassarlo quelli che peccarono di concupiscenza e d' infermità, di malizia e di ignoranza malvagia; quelli che peccarono di incontinenza, di violenza e di frode, a dirla in altro modo. Questi rotoleranno per le rovine e passeranno i fiumi del peccato attuale; per la rovina ed il fiume che è la seconda morte dovuta al loro peccato proprio. Nè potranno risalir quelle rovine nè ripassar quei fiumi. Ma color che prima del gran dì potevano prender via per le rovine e traghettar i fiumi, anche dopo il gran dì potranno; Minos non li legherà allora, come non li legava prima; e perciò sarà lor lecito, dopo come prima, giungere sino al cerchio

(1) Vedi Aur. Aug. *passim*, e *Op. imperf. in Iul.* II, 189: *cum qua poena omnis homo nascitur, periturus in aeternum si non renascatur.*

di Giuda. E come prima, potranno ascendere per il sacro monte, come quando accorrevano (mistero! senza muoversi) alla voce di Beatrice. Potranno, come potevano; potevano per aver essi le virtù le cui macchie, lasciate dal vizio contrario, si mondano colassù. Potranno giungere sino alla cima. E si arresteranno e dilegueranno avanti Letè? No: il Letè l' hanno già passato: il Letè che si chiama Acheronte soltanto per chi lo tragitta in peccato.

Si può obbiettare che anche i lussuriosi e golosi e avari si hanno a trovare nelle medesime condizioni di quelli del limbo. E no, rispondo. Lo Stige scorre, anche se invisibile a noi, per tutti i tre cerchi. Scorre, sebben si veda solo nel cerchio degli avari, donde scende in quello degli accidiosi.

O perchè non ci ha detto più chiaramente che lo Stige comincia nel secondo cerchio? Per questo. Dante vuol insegnarci che il peccato originale disordinò primamente e principalmente la concupiscenza: concetto comune. E così, in certo modo, col tacere di questo nuovo fiume che si forma subito d' Acheronte, e col farci supporre che i lussuriosi e golosi (la gola nel peccato dei primi parenti ha gran parte) siano disterminati dall' Acheronte, come quelli del limbo, dà a divedere che la lussuria e la gola pure e semplici sono una cotale specie immediata del peccato originale: sono il fomite ac-

ceso da esso. E così fa vedere lo Stige solamente nel cerchio dell' avarizia, perchè questo vizio è già un corrompimento maggiore, il primo distogliersi dal suo corpo della natura viziata, e il primo suo appetito, dirò così, innaturale, e la prima forma d' ingiustizia.

Ma torniamo al dolce Padre, il quale, passato il muro, si trova tra le fiamme e la fiumana; e sparisce. Sparisce, e si trova misticamente dove era: tra la fiumana, che è detta Acheronte, e le fiamme dell' ultimo cerchio del Purgatorio. È un tutt' uno l' abisso e il monte; formati dallo stesso cader dell' angelo; con lo stesso ordine degli stessi peccati, mortali nell' uno, veniali nell' altro. Sparisce, e si trova, come quando Beatrice lo chiamò, ed entrò a lui passando dall' un dei margini: da quello delle fiamme; da quello della mondizia di cuore, cioè della visione e della sapienza. E bene è dunque naturale che Beatrice parli allora del timore delle fiamme paurose in comparazione dell' altro timore che è inizio di sapienza: del timore che non si deve avere delle fiamme della mondizia e della visione.

Così in quel discorso di Virgilio, che riferisce, a confortare del suo timore il discepolo, le parole di tre donne benedette—che possono benissimo raffigurare le tre virtù teologali, ed essere carità, speranza e fede, ed essere misericordia, grazia e sapienza, e chiamarsi Maria,

Lucia e Beatrice—in quel discorso sono adombrati i sette doni dello Spirito santo. Il che ci è confermato dal fatto che di questi divini colloqui è a capo quella Donna gentile che concepì dallo Spirito santo; quell' unica sua sposa. (1)

Ora i sette doni o spiriti sono anche nel viaggio per l' inferno? Io direi di sì. Con essi noi possiamo spiegarci quel che rimaneva ancora involuto, della guerra del viatore, che pativa della pietà e dell' ira. Abbiamo veduto alla fine del « le rovine e il gran veglio » la parte che hanno nella guerra la fortezza, la pietà e il timore.

Or si può aggiungere, con la scorta di S. Bernardo, che quando Virgilio dice al discepolo: « Qui vive la pietà quando è ben morta »; gli inculca l'uso della « scienza », perchè la pietà non lo sollevi; e così gli raccomanda il medesimo uso, quando gli dice: « Ora, convien che di fortezza t' armi », che il timore non lo franga. E si può sospettare che nella Ghiaccia, avanti il peccato di tradimento o di apostasia o di superbia che tutti comprende i peccati, il Poeta voglia dar prova di sapienza, che tutti i doni riassume; chè si arma di fortezza, a consiglio di Virgilio; e da sè mostra d' intendere qual sia la volontà di Dio, quando percuote le guance, più al peccato che al peccatore; e sa usare

(1) Purg. XX 97.

la pietà, perchè usa quella pietà che vive quando è morta; ossia lascia il molle affetto e assume l'ira; ossia mostra la pietà verso Dio, rinnegando la pietà verso il male, e nell'orrore per l'antidio mostra il timore di Dio. I doni dello Spirito sono, mi pare, nell'inferno sotto l'ombra delle quattro virtù cardinali, a cui sono fatti equivalere: (1) ma ci sono, perchè Dante compie quest' « altro viaggio », come mosso da Dio. E mosso da Dio è anche Virgilio, che, in certo modo, non lo sa, poichè chiama donne del cielo quelle che lo hanno mandato e sa il nome di Beatrice e di Lucia, non dell'altra, non della madre di colui ch'egli chiama « un Possente ». Egli dietro sè porta il lume, il dolce padre!

XIII.

Nell'inferno si esercitano le quattro virtù cardinali, contro le tre disposizioni Aristoteliche rimaneggiate secondo la divisione Ciceroniana di *vis* e *fraus*. Ciò però non impedisce che, inavvertita, circoli, per così dire, sotto questa cute filosofica una venatura teologica. Tutto l'inferno è concepito paganamente. La porta aperta ne dice la ragione. La Redenzione fu invano per quelli che son là entro, sia che

(1) *Summa* 1a 2ae 68, 1.

vivessero prima o vivessero dopo la vita umana del Dio; chè si poteva credere anche nel Cristo venturo. La Redenzione fu invano per quelli che là penano: quindi è, se si guarda a loro, come se il mondo sia rimasto pagano. Perciò l'inferno è pagano. Vi scorrono i fiumi che emanano dalla « colpa umana » e dalla « misericordia » di Dio; ma questi non vengono dal paradiso terrestre, sì da quella che ne è la figurazione o l' ombra pagana : dalla cuna di Giove; da Creta e dall'Ida. Si chiamano paganamente Acheronte, Stige, Flegetonte, Cocito.

L' umana colpa è indicata col simbolo pagano dell' età dell' oro che si muta in argento e più vili metalli. La statua del Veglio è suggerita dal sogno biblico dell' impero pagano da Ninive a Roma. Tutti i mostri dell'inferno sono pagani: Caron, Minos, Cerbero, Pluto, Flegias, le Furie e il Gorgon, il Minotauro, i Centauri, le Arpie, le cagne furiali, Caco, Gerione, Dite. Ammirabile è il fatto di questi due ultimi che avrebbero un nome, dirò così, cristiano, il loro proprio nome biblico, e no, si presentano col nome pagano. Cristo non vi è mai nominato col proprio suo nome; anche Dio vi ha alcuna volta il nome di Giove; e nessuno dei dannati, salvo la bestia di Pistoia e Capaneo che per altro se la prende con Giove, e sono tutti e due, o veramente o no, folli, pronunzia il nome di Dio, come nè Virgilio quello di Gesù. Due soli pro-

nunziano bestemmiando il nome di Dio, due folli, uno pagano, uno cristiano: di Giove e di Dio. Avanti la città che ha nome Dite come il suo imperatore, e negli spaldi di essa, si parla di Proserpina, regina del pianto e donna che là regge; moglie di Dite, la quale forse è la superbia stessa di lui, quella superbia che è lo inizio d'ogni peccato e specialmente dei tre di malizia, e si trova perciò nominata a proposito di peccatori e peccati d' ognun dei tre cerchietti. Il peccato generale è quel dell' angelo perverso: la superbia: Questa ha tre forme: ossia di superbia (peccato speciale), d' invidia e di ira. La superbia e l' invidia e l' ira accecano e indurano. Ciò è detto miticamente così: Dite ha una moglie, Proserpina, che ha tre meschine, ciò sono le tre Furie, le quali mostrano il Gorgon che impietra chi lo guarda. Chi conduce Dante per questo mondo è un pagano: Virgilio. Il quale parla d' una distribuzione affatto pagana, d' Aristotele e di Cicerone, delle colpe. Il vangelo pagano, ossia l' Eneide, fornisce ispirazione a ogni tratto. Si direbbe che Dante si studiasse di far combaciare con l' inferno di lui pagano, il suo cristiano, che pur deve avere aspetto e nome pagano. E come pagano interamente è l' inferno, così mezzo pagano è il purgatorio. Mezzo cristiano e mezzo pagano, perchè cominciò a popolarsi sol dopo la venuta di Gesù, ed è come l' ombra dell' inferno che

è pagano; e l' ombra somiglia alla cosa come la cicatrice alla ferita. E così il purgatorio è un monte, a cui s' approssimò l' audace navigatore pagano, Ulisse; e sebbene abbia preghiere e angeli e anime converse, ha per altro il Letè sgorgante dalla sua cima, e per guardiano, alle sue radici, Catone: un fiume di oblìo e un uomo di virtù, pagani tutti e due. E ciò conduce a ricordare la frase che Dante pronunzia, quando esita avanti l'alto passo: « Io non Enea, io non Paolo sono ». Enea, dice, per la discesa agli inferi; Paolo, per l' ascesa ai cieli. E nel viaggio d' Enea comprende anche il Purgatorio, perchè l' oltremondo della colpa va da una porta avanti un fiume a un muro di fuoco; da disperate strida per nulla, comincia, e finisce con canti di letizia nel fuoco. Il che Dante vedeva confermato nel suo vangelo pagano, in cui la prima cosa che Enea trovò, *vestibulum ante ipsum*, è *Luctus*, (1) come disperate strida trovò esso; e poi Enea trovò, come esso, l'Acheronte e Caronte, e subito dopo, l'uno e l'altro, un gran vagito di fanciulli; (2) e poi Minos: e le vittime d' amore; (3) e poi (differenze ce ne sono, e quali!), poi de' compagni d' armi

(1) *Aen.* VI 274.
(2) ib. 426.
(3) ib. 432. 442 seq.

e di patria, (1) che non somigliano, per quanto concittadini alcuni del visitatore, a Ciacco, ma sì a quei guerrieri e partigiani di cui Dante chiede a Ciacco, così stranamente, per chi non ci pensa su: (2)

> Farinata e il Tegghiaio che fur sì degni,
> Iacopo Rusticucci, Arrigo e il Mosca,
> e gli altri che a ben far poser gl' ingegni.

In vero Farinata non assomiglia per qualche cosa a Deifobo armipotente ? e per qualche altra a Deifobo mutilato non assomiglia il Mosca « che leva i moncherin per l' aura fosca ? » (3) Inoltre Farinata è, diciamo, un nemico, come quei grandi dei Danai che trepidano di spavento al vedere il baglior dell' armi nel buio. (4) Non volge egli le spalle, anzi erge la fronte e il petto e leva le ciglia. Ma codesto è lo scioglimento diverso d' un consimile dramma. E Dante poi trova gente che rotola pesi, i quali Enea non trova subito dopo i suoi compagni e avversari di guerra, ma ne sente narrare; subito dopo, chè sono nel Tartaro: *saxum ingens volvunt alii.* (5) Enea si trova avanti le mura del Tartaro, e vede le mura di Dite, alla cui

(1) ib. 481 sqq.
(2) Inf. VI 79 seg.
(3) Inf. XXVIII 104.
(4) Aen. VI 489 sqq.
(5) Aen. VI 616.

porta depone il ramo d'oro per Proserpina. Dante vede mura d'una città, roggia come il Tartaro, ch' egli chiama Dite come l' altra, della quale pur fa regina Proserpina. Enea non entra nè nel Tartaro nè in Dite; ma, per un facile abbaglio suggerito dal gran comento antico, Dante poteva supporlo: a ogni modo egli entra; ed entra per la virtù d' un Messo, il quale per certi interpreti sarebbe il Cristo o un angelo, ma che è certo certissimo Enea medesimo, Enea che torna a vedere, come la Sibilla aveva profetato, Stige e il Tartaro e Dite, Enea che torna col ramo a foggia d' y, la cui branca sinistra è dei vizi e la destra della virtù; come il viaggio di Dante è verso Lucifero a sinistra e verso Dio a destra. Come potrebbe mancare Enea in questa Eneida seconda, nella quale Virgilio è maestro e autore, nella quale Enea è nominato sul bel principio come esempio? E Dante vede sugli spaldi le Furie. (1) E Dante vede entro Dite, ciò che Enea sentì raccontare dalla Sibilla che si vede entro il Tartaro: un suo Salmoneo, ch' egli rende per Capaneo, seguendo Stazio; fraudolenti, fratricidi, parricidi, giganti. (2) Dopo tutta questa visione, *his... exactis,* (3) dove si trova Enea? dove

(1) Inf. IX 37 segg.

(2) *Aen.* VI 585, 608 sq. 595 sqq. 580 sqq.

(3) ib. 637.

Dante? Riassumiamo il tutto: l' uno e l' altro si trovano tra cantici; qua peani, là preghiere; ed Enea subito, e Dante dopo una lunga ascesa, vedono una regione di beatitudine e di pace: i campi Elisi, il paradiso terrestre. E il primo ha la visione (dopo essere salito su un giogo di monte) (1) delle vicende future di Roma, e il secondo, una visione anch' esso delle future vicende della Chiesa e dell' Impero: di Roma. Sin qui Dante è stato Enea e poi sarà Paolo.

Eppure, facendo ciò che Enea, e condotto da colui che condusse poetando Enea stesso agli inferi, (2) Dante è pur Dante e cristiano. E cristiano è necessariamente è il suo inferno, e sotto il nome di Dite si legge quello di Lucifero, e sotto quel di Gerione si travede quello del Serpente, e nell' età dell' oro si ravvisa il primitivo stato d'innocenza, e nella fessura del Veglio il peccato originale, e presso le quattro virtù sono i sette spiriti dei condotti da Dio, e le tre disposizioni si risolvono in sette peccati; nei sette peccati, per quelli che ho persuasi, in sette peccati, per quelli che non m' hanno creduto e non mi credono. Sette e non più.

(1) ib. 676.

(2) Condurre poetando: espr. di Dante: Pur. XXII 88 seg.

LA FONTE PRIMA

I.

Il lettore che mi ha seguito, domanderà: « L' altro viaggio è il cammino di Dio o della vita contemplativa, e il corto andare del bel monte è quello del mondo e della vita attiva. Bene. La vita attiva consiste nell'esercizio delle quattro virtù cardinali; ed è impedita da tre disposizioni cattive, equivalenti a incontinenza, di concupiscibile e d'irascibile, a violenza o bestialità, a frode; raffigurate nella lonza, nel leone, nella lupa. Bene. La lupa che assomma quelle disposizioni e in cui spariscono le altre due bestie, toglie a Dante il corto andare del monte. Per l' altro viaggio, Dante scende e poi sale; scende sino a trovare colui che assomma nelle sue tre faccie le tre male disposizioni, scende in basso loco, scende ove il sol tace, scende ov' egli rimane gelato e fioco. Esercita scendendo quelle quattro virtù; aiutato, sia pure, da sette spiriti, che alle quattro virtù pagane cristianamente equivalgono. E sale. Sale

sulla cima d'un bel monte. Ivi è Beatrice, e, si intuisce, l' innocenza e la felicità. Salendo, purga le caligini, le schiume, le macchie di quelle medesime tre disposizioni, con quelle medesime quattro virtù, aiutato, più visibilmente, da quei sette spiriti che corrispondono, in ordine inverso, alle sette beatitudini le quali si odono sonare nelle sette cornici. In che modo questo viaggio è « altro » da quell'andare verso il bel monte? Dante è sceso in questo viaggio, come nell' altro, sino al basso loco; e poi è risalito. Nell'altro, è vero, non risalì. Le virtù che aveva seco, non bastarono; ma quelle virtù le aveva. Ora tra il corto andare e l'altro viaggio è differenza in ciò, che là non riuscì alla meta e qua, sì, giunse: altra differenza non c' è. Or tu dici, come molti dissero e dicono, che invece è tanta differenza quanta tra la vita attiva e la vita contemplativa. Come mai?

Ecco: posso rispondere che la vita attiva dispone alla contemplativa; (1) e che le virtù morali « essenzialmente non pertengono alla vita contemplativa, perchè il fine di questa è la considerazione della verità: ora per le virtù morali sapere quel che pertiene a considerazione di verità, è di poco momento, come il filosofo dice, in *Eth. II 2, X cap. ult.;* e lo stes-

(1) *Summa* 2a 2ae 181, 1.

so in *Eth. X 7 e 8*, afferma che le virtù morali pertengono alla felicità attiva e non alla contemplativa. Ma « *dispositivamente* » le virtù morali pertengono alla vita contemplativa: chè l' atto della contemplazione, in cui essenzialmente consiste la vita contemplativa, è impedito sì dalla veemenza delle passioni, per cui l' intenzione dell'anima è dalle cose intelligibili tratta alle sensibili; e sì da tumulti esterni. Ora le virtù morali impediscono la veemenza delle passioni, e sedano i tumulti delle esterne occupazioni. Così, le virtù morali « *dispositivamente* » pertengono alla vita contemplativa ». (1) Sicchè Dante, nel suo discendere per il baratro e nel suo salire per il monte, si è venuto disponendo alla vita contemplativa, mortificando le passioni e facendosi forte contro i tumulti esterni. E così ha fatto cosa che pertiene a contemplazione. Il che è chiaro dal raffronto di tutte le due cantiche a questo luogo d' Isidoro riportato nella Somma: (2) « Nella vita attiva prima mediante l' esercizio del bene si devono esaurire tutti i vizi, affinchè l'uomo, nella contemplativa, già trapassi a contemplare il lume divino *con pura la vista (acie) della mente* ». E noi abbiamo veduto che Dante purifica il cuore, cioè la vista, dall' ultima traccia di vi-

(1) ib. 180. 2.
(2) ib. 181. 1. *De summ. bon.* III 15.

zio, temprandolo attraverso il fuoco; sì che poi diventa acuto a vedere, cioè a contemplare. Or questo significa Dante con un di quei suoi modi ch' egli, se di là attende al destino del Poema Sacro, che lasciò senza comento, e così tale che la sua sentenza difficilmente si sarebbe potuta intendere, perchè esso non la contò; egli deve meravigliosamente godere che si trovi e si dichiari. È questo. Simbolo della vita attiva è Lia. E Lia appare in sogno al Poeta, quando già è passato attraverso le fiamme ed ha acuito l' occhio alla visione. (1) Il sogno, come quello che è apparso nell' ora in cui la mente è divina, annunzia una verace apparizione. Di lì a poco Dante vede Matelda. Matelda significa per certo ciò che Lia. Lia nel sogno va « cogliendo fiori » e canta; Lia va « movendo intorno le belle mani a *farsi* una ghirlanda »: (2) Matelda va anch' ella « cantando ed isceglìendo fior da fiore ». (3) Eppure! Rachele raffigura la vita contemplativa perchè, tra altro, il suo nome s' interpreta « *visum principium* », e così lei appaga « lo vedere »: (4) mentre Lia vedeva poco, era di deboli occhi, *lippis oculis*. (5)

(1) Purg. XXVII 97 segg.
(2) ib. 98 seg. 101 seg.
(3) Purg. XXVIII 41.
(4) Purg. XXVII 108.
(5) Gen. XXIX

Questo difetto della vista di Lia fu di principal momento a determinare il significato mistico di lei in comparazione della veggente sorella. Ora Dante raffigura, in sogno, Lia che dice: (1)

> Per piacermi allo specchio qui m' adorno:

in un atto che è di contemplazione, perchè la sua

> suora Rachel mai non si smaga
> del suo miraglio, e siede tutto giorno.

Come mai quest' altra Lia, che è Matelda, quelli occhi che avrebbero a essere *lippi*, li ha tali che (2)

> non credo che splendesse tanto lume
> sotto le ciglia a Venere... ?

Altro che *lippis oculis* è codesta Lia! O come? Così. La vita attiva sta diventando contemplativa: è già disposta alla contemplazione. Dante ha, con l' esercizio delle virtù morali, acquistata, attraverso il fuoco dell' ultimo peccato, la mondizia della vista. È disposto a vedere. Non è così? È così. Perciò Lia si piace allo specchio e perciò Matelda ha gli occhi luminosi. È Dante, se s' interpreta il simbolo, è Dante medesi-

(1) Purg. XXVII 103 segg.
(2) Purg. XXVIII 63 segg.

mo in loro, che ha stenebrato gli occhi infermi, e già è per contemplare.

Ciò dopo di aver finito di purgare le sette macchie veniali che lasciano i sette peccati mortali... Sette? Ma sì. Debbo ancora ripetere che le tre disposizioni si spicciolano in sette peccati, di quei della palude pingue, che porta il vento, che batte la pioggia e che s' incontrano con acerbi rimbrotti; che fanno quattro; più le tre malizie; che fanno tre; e sette dunque in tutto? E che questi sette peccati sono i sette peccati mortali? Debbo ancora ripeterlo?

Ma sono più di sette.

E debbo ancora ripetere che i sepolti nel cimitero non contano nel novero degli abitanti d' una città? che quelli del vestibolo, quelli cioè che sono di là del fiume, sono fuori dell' inferno, che comincia (è chiaro) col principio, cioè col primo cinghio? che quelli del limbo dopo il gran dì, non ci saranno più, e risusciteranno, come quelli del cimitero saranno sepolti? che la « sospensione » la quale è sì nel limbo e sì nel cimitero, cesserà, come Dante, secondo una virtù indubitabile del suo stile, dice per gli uni volendo intendere anche degli altri, cesserà nel « gran dì »? che la mezza sepoltura e tenebra degli uni diventerà intera, come la mezza luce (perchè hanno un fuoco tra le tenebre) e la mezza innocenza (poichè hanno le quattro ma non le tre virtù) diventerà intera negli altri?

Sette, dunque. E i sette peccati capitali e mortali.

Rimane qualche dubbio?

II.

La Comedia di Dante ha questo argomento, quale è esposto nel prologo di tutto il Poema Sacro. Tre bestie, e specialmente l' ultima, impediscono a Dante il corto andare del bel monte; cioè la vita attiva. Virgilio, mosso da Beatrice che è pregata da Lucia che è mandata da una Donna Gentile, propone a lui un « altro viaggio », che è, prima, dell'attività dispositiva alla contemplazione, e poi della contemplazione, se la volontà purificata dall' ultimo fuoco sarà da sè disposta. (1) È dunque il dramma della vita attiva e contemplativa. Le quali sono dai mistici raffigurate in modo diverso. Nel Convivio Dante prende, a raffigurarle, le due persone evangeliche di Marta e Maria; nella Comedia, quelle bibliche di Rachele e Lia. In vero dopo la purificazione nel fuoco, egli vede Lia che si guarda allo specchio, e Matelda che ha gli occhi, non più deboli, ma luminosi. Beatrice, d' occhi incomparabilmente vivi, poichè con la vista di essi ella lo alzerà di spera in spera, Beatrice

(1) Inf. I 151: Alle quai poi se tu *vorrai* salire.

siede con l'antica Rachele. (1) Ebbene ecco una esposizione delle vicende di Lia e Rachele intese misticamente. (2) Le due mogli libere di Giacobbe significano il nuovo testamento dal quale siamo stati chiamati in libertà. (3) Nè sono due a caso. « Sono due, perchè due vite a noi sono dimostrate nel corpo del Cristo, una temporale, del lavoro; l'altra eterna, della contemplazione. L' una il Signore rappresentò con la passione, l' altra con la risurrezione. (4) I nomi stessi di quelle donne ce ne fanno fede. Lia vuol dire *laborans*, Rachele *risum principium*, ossia il Verbo dal quale si vede il principio. L'azione della vita umana e mortale, nella quale viviamo *ex fide*, facendo molte laboriose

(1) Inf. II 102. Par. XXXII 8 seg.

(2) Aur. Aug. *Contra Faustum* XXII 52-58. Riassumo, e qua e là cito testualmente tra virgolette.

(3) Dante da servo va a libertà: Purg. XXVII 140 segg. E specialmente Par. XXXI 85: Tu m'hai di servo tratto a libertate; esclama Dante ver Beatrice.

(4) Dante si configurò al Cristo (*Summa* 3a 49, 3). La sua passione si distingue, come la vita umana di Dio, in azione e passione. La sua azione consistè in ciò che il medesimo autore di Dante, nella stessa opera, nello stesso libro (cap. 28) dice: « L'azione dell'uomo che serve alla fede la qual serve a Dio, raffrena tutte le mortali dilettazioni e le costringe al lor modo naturale... » Dante risorge risalendo per i peli di Lucifero e poi mettendosi nella burella; ma riesce al piè del monte. La libertà l'ha soltanto alla cima di esso monte.

opere, incerti come siano per riuscire a prò di coloro cui vogliamo provvedere, è Lia prima moglie di Giacobbe; e perciò si narra che fosse d' occhi infermi, *chè i pensieri dei mortali sono timidi e incerte le loro provvidenze.* (1) La speranza invece dell'eterna contemplazione di Dio, speranza che ha certa e dilettevole intelligenza di verità, è Rachele: ond' ella è ancor detta di buon viso e di bella figura. Ogni piamente studioso ama costei, e per lei serve alla Grazia di Dio, dalla quale i nostri peccati, anche fossero come il fenicio, sono fatti bianchi come neve. Chè Laban, cui Giacobbe servì per amor di Rachele, s' interpreta *Dealbatio* ». (2)

(1) Sap. 9, 14. E perciò Lia che si mira allo specchio, e Matelda che ha occhi così fulgidi, figurano che i pensieri del mortale non sono più timidi e le provvidenze sue non sono più incerte. Invero Dante è libero, e può far quel che vuole, chè quel che vorrà, sarà bene e non male più.

(2) Di chi è servo Dante, e di chi è innamorato? È servo o, com'esso dice, « fedele » di Lucia (Inf. II 98), ed è amico di Beatrice, come questa medesima afferma (ib. 61). Lucia è dunque il Laban o *Dealbatio* del nuovo Giacobbe che ama colei che siede vicino all'antica Rachele? Certissimamente. Lucia è quella che agevola Dante per la sua via della purgazione e lo reca sino alla porta del luogo dove saranno cancellati i sette P. E tutti i commentatori (e in ciò diedero prova di lodevole acume) hanno interpretato Lucia per Grazia. E vedremo al capitolo « La Donna Gentile e Lucia » il perchè di questo suo nome, che val proprio *dealbatio*.

Non cerca la giustizia (1) proprio, chi serve alla Grazia; ma vuol vivere in pace nel Verbo dal quale si vede il principio: serve dunque per Rachele e non per Lia. (2) « Chi, in fine, può amare nelle opere della Giustizia quel travaglio d'azioni e passioni? Chi può desiderare quella vita per sè stessa? E così nè Giacobbe Lia ». Ma Giacobbe dopo il suo lungo servire, quando credeva d'essere unito a Rachele, ebbe invece Lia, e Giacobbe la tollerò, pur non potendola amare, e l'ebbe cara per i figli che gli diede. « Così ogni utile servo di Dio, avuta la grazia dell' imbianchimento *(dealbationis)* de' suoi peccati, nella sua conversione non fu tratto da altro amore che dalla « dottrina di sapienza ».

Ora, per intenderci meglio, reco il luogo della Genesi: (3) « Laban aveva due figlie; la maggiore Lia di nome, e la seconda si chiamava Rachele. Ma Lia era di debili occhi: Rachele, di bel viso e avvenente figura. La quale amando Giacobbe, disse: Io ti *servirò* per Rachele tua minor figliuola, *sette anni*. Rispose Laban: Meglio è che a te la dia, che a un altro: rimani presso me. *Servì* dunque Giacobbe per Rachele *sette anni;* e gli parevano pochi giorni

(1) La giustizia che assomma le virtù della vita attiva.

(2) Luogo forse corrotto, ma che da certo questo senso.

(3) *Gen.* XXIX.

per la grandezza dell' amor suo. E disse a Laban: Dammi la moglie mia, perchè è già compiuto il tempo, che io entri a lei. Esso, chiamate molte turbe d' amici a convito, fece le nozze. E nella sera introdusse a lui l' altra figlia, Lia, dando alla figlia un' ancella di nome Zelfa. Alla quale essendo, secondo il costume, entrato Giacobbe, venuto il mattino, vede Lia; e disse al suocero suo: Che è questo che mi hai voluto tu fare? non ti servii per Rachele? perchè m' hai tu imposto? Rispose Laban: Non è nel paese nostro usanza, che noi diamo a nozze prima le minori. Compisci la settimana di giorni di questa unione; e io ti darò anche l'altra per il *servizio* che m' hai a fare *durante altri sette anni*. Si acchetò alla richiesta, e finita la settimana condusse in moglie Rachele, a cui il padre aveva data la schiava Bala. E finalmente, venuto a capo delle nozze bramate, preferì l'amor della seconda a quello della prima, *servendo altri sette anni* presso lui ».

E torniamo ad Aurelio Agostino. Egli parla della « dottrina di sapienza », la quale è Rachele. Continua: E i più credono d' averla a ottenere « tosto che si siano esercitati nei *sette* precetti della legge, che riguardano l'amor del prossimo, che non si noccia ad altrui: vale a dire, Onora il padre e la madre, non fornicare, non uccidere, non rubare, non dir falso testimonio, non desiderare la donna del prossimo,

non desiderar la cosa del prossimo ». E invece no: dopo aver osservati a tutt' uomo questi *sette* precetti, « attraverso varie tentazioni, quasi in mezzo alla notte di questo secolo », ottiene, che cosa? Invece « della desiderata e sperata dilettazione della dottrina », ottiene « la tolleranza della fatica »: Lia la faticante, invece di Rachele la veggente. Eppure ci si adatta, se il suo amore è perseverante, per giungere all' altra, « *ricevuti altri sette precetti :* come se gli si dicesse: Servi altri sette anni per Rachele. E tali precetti sono che egli sia povero in ispirito, mite, piangente, famelico e sitibondo di giustizia, misericorde, mundicorde, pacifico ». (1) A questo punto nessuno, credo, dubiterà più. L' argomento della Comedia è la rinunzia alla vita attiva, a Lia, e l' adozione della vita contemplativa, di Rachele. Abbiamo osservato che, nella Comedia, la vita contemplativa contiene l' attiva; che, cioè, l' attiva dispone alla contemplativa; che non ha Rachele chi non prende Lia. E abbiamo veduto che ciò esprime Dante facendo che Lia, quand' esso è nella vita attiva convenevolmente esercitato e purificato, non ha più deboli gli occhi; chè ella si specchia e Matelda raggia. E abbiamo veduto che in ognun dei sette gradi del purgatorio suona

(1) L'ordine e il novero delle beatitudini è in Dante diverso. Vedi a pag. 645.

una delle sette beatitudini, annoverate e disposte in un suo modo dal Poeta: in modo che, sdoppiando la fame e la sete, restino pur sette, in modo che ultima rimanga quella che è penultima, cioè la mondizia del cuore, perchè, questa, interpretata come purità dell' occhio interno, dispone immediatamente alla sapienza e alla visione. In vero Beatrice è di là con occhi di Rachele, dove si prepara una visione mirifica di passato e d'avvenire. E abbiamo veduto che nella discesa al centro della terra il viatore è riuscito a metter sotto Lucifero tricipite; cioè la malizia di cui ingiuria è il fine, cioè l'ingiustizia con la sua possa malefica, col malefico volere, col malefico intelletto: sì che egli, con penosa azione e passione, ha ottenuta la giustizia e la pazienza della fatica per la giustizia. Vero è che non l' ha ottenuta con l'esercizio propriamente dei sette precetti di giustizia, che sono gli ultimi sette dei comandamenti di Dio, ma (in ciò migliorando il suo testo) con l' esercizio di tutti; non di quelli soltanto di giustizia propriamente detta, ma di quelli ancora che appartengono a quella spezial giustizia che si chiama *pietas* e *religio:* (1) non della sola umanità, come ha Cicerone, ma della pietà. Di più ha letto nella sua Etica che l'uomo non erra soltanto per male che faccia al pros-

(1) Vedi perciò la Minerva Oscura.

simo, ma per male ancora che faccia a sè, abusando della sua possa appetitiva, non frenando o non ispronando i sensi, non avendo, insomma, continenza. E così ha aggiunto l'incontinenza all'ingiustizia. Ma con tutto ciò (e qui potrei gridare molto alto), ma con tutto ciò, enumerando tra lui e il suo maestro, i vari peccati che di queste disposizioni cattive derivano, sette ne trovano, sette ne dicono, sette ne fissano. Chi vorrà rimanere in dubbio che il numero settenario non sia di necessità, data l'essenza del mito, per così dire, che presiede al Poema? Giacobbe giunge a Lia dopo sette anni, cercando Rachele; giunge a Rachele dopo altri sette anni, pattuiti se non compiuti: Dante giunge a Lia e a Rachele dopo sette esercitazioni di giustizia, e sette purificazioni e beatitudini.

Dante ha certo mutato nell'interpretazione mistica di S. Agostino. Possiamo anzi dubitare che abbia egli attinto direttamente a questa fonte e non a qualche rivolo sceso da essa. Ma nulla c'impedisce di credere ch'esso abbia mutato, e corretto anzi, da sè. Or i cambiamenti persuadono sempre più che a base del Poema Sacro è quest'interpretazione mistica degli amori del patriarca.

In vero Dante ha enumerate e disposte diversamente le beatitudini, mettendo ultima la mondizia del cuore: per qual ragione se non per

questa, di rendere più evidente il passaggio da Lia a Rachele, cioè dalla vita attiva alla contemplativa? Lia non appare a Dante dopo i primi, diciamo, sette anni; ma dopo i secondi: perchè, se non per questo, che essendo i secondi sette anni raffigurati nelle sette beatitudini, delle quali ultima è la mondizia del cuore ossia la purità dell' occhio, egli trovava coincidente con l' attitudine alla vita contemplativa la perfezione della vita attiva? e doveva trovare Lia a specchiarsi come Rachele? e trovava in Matelda gli occhi luminosi di Beatrice?

Si noti. Egli leggeva nel suo testo che i secondi sette anni sono le beatitudini. Si persuadeva, leggendo qua e là, per esempio in Ugo di San Vittore, (1) che le beatitudini erano opposte ai sette peccati capitali, perchè esprimono il premio proposto a sette virtù contrarie a quelli. In poche parole, codesto Padre indica il legame tra questi cinque settenari, ciò sono vizi, petizioni della preghiera dominicale, doni, virtù, beatitudini. (2) « I vizi sono cotali languori dell' anima o ferite dell' uomo interiore: l' uomo è

(1) Hugo de S. Victore, Vol. I *De quinque septenis* 1: « seguono le sette virtù. Prima, la povertà di spirito, cioè umiltà, seconda mansuetudine o benignità etc. Poi, in quinto luogo, si dispongono sette beatitudini. Prima, il regno dei cieli; seconda la possessione della terra dei viventi etc. ».

(2) Hugo de S. V. *l. c.*

come un malato; Dio è il medico; i doni dello Spirito sono l'antidoto; le virtù la salute; le beatitudini il gaudio della felicità ». È inutile ammonire il lettore della grande somiglianza di questo concetto con quello di Beda, che indicò quattro ferite dell'anima, corrispondenti, come vedemmo, alle tre disposizioni Aristoteliche, delle quali una, l'incontinenza, è duplice. Ora è ben certo che nel purgatorio Dantesco si ricuciono sette piaghe, che sono le macchie lasciate dai sette peccati capitali. Come non accogliere, dopo i lunghi miei ragionamenti, il pensiero che i sette peccati, sette e non più, in cui si risolvono le tre disposizioni o quattro ferite dell' inferno, siano pur i sette peccati capitali corrispondenti a quelli del purgatorio, come ferita corrisponde a cicatrice? Ma procediamo.

S. Agostino stesso induceva Dante a pensare ai sette peccati; perchè i precetti simboleggiati dai sette e sette anni di servaggio a Laban, se da una parte erano esortazioni a virtù, e, cioè, povertà di spirito e mitezza e vai dicendo, dall'altra erano divieto di peccato: salvo il primo, onora il padre e la madre; salvo il primo che Dante, come abbiamo mostrato, sceverava, d'accordo coi teologi, dagli altri della seconda tavola e metteva, come attinente a *pietas*, nella prima, con gli altri precetti attinenti a *religio*. Erano dunque divieti di peccato; e così Dante

trovava nel tradizionale numero settenario dei peccati, qualche cosa di meglio e di più compito che i sei comandamenti di giustizia, col settimo di pietà! Al qual uopo parli finalmente il Sene che fu l' ultima guida di Dante. Egli dice che « sette impedimenti ci ritardano da ubbidire ai dieci precetti ». I suoi non sono propriamente i sette peccati mortali; ma sette sono, e sono opposti a dieci. E il dieci si trova col sette non solo nel Paradiso di Dante, ma e nell' inferno e nel purgatorio. (1) E aggiungo che S. Bernardo contro i sette impedimenti invoca « il settiforme ausilio dello Spirito Santo ».

Nè aggiungo altro. Posso ripetere che usando della libertà concessa ai mistici, Dante interpretò e numerò a suo modo le beatitudini, fondendo quella dei pacifici in quella dei mansueti, e ponendola per terza contro l'ira; ponendo seconda quella dei misericordi, contro l'invidia; e sopratutto pronunziando ultima quella dei puri di cuori, perchè a questi è ripromessa la visione. E posso concludere che ognuno può ripudiare i miei argomenti in tutto e in parte, e credere o non credere quel che vuole intorno alle virtù e ai vizi e alle disposizioni e alle ferite; ma una cosa non può ripudiare, una cosa deve credere, che il numero di sette per i peccati dell' inferno, numero affermato nell'enu-

(1) D. Bern. *In septuagesima*, Sermo I.

merazione di Virgilio e Dante, è di necessità: che sette e non più sono, perchè sette e non più devono essere, sette e sette essendo gli anni del servaggio di Giacobbe per Rachele.

III.

Continuo a riassumere e citare dalla fonte.

Oh! l' uomo vorrebbe, senza alcuna fatica, che si ha da abbracciare « *in agendo patiendoque* » (1) giunger subito alle delizie della bella e perfetta sapienza; ma questo non è possibile nella terra dei morenti. (2) Il che è significato dalle parole di Laban, che non è usanza del paese maritar le minori avanti le maggiori. In verità, quanto a tempo, è primo il travaglio di operare il giusto che la voluttà di intendere il vero. A ciò si riferisce il detto (*Eccl. 1, 33*): Hai bramato sapienza; osserva i comandamenti, e il Signore te la darà. I comandamenti, che pertengono a giustizia; la giustizia che è secondo fede. (3)

(1) La guerra del cammino e della pietà.

(2) Il corto andare non mena veramente « alle delizie della bella e perfetta sapienza », ma a una beatitudine sì; inferiore sì, ma beatitudine.

(3) Per quanto il Poeta prenda a base i sette peccati capitali, ad esprimere il doppio settennato, pure ha di mira anche i comandamenti. Nella ghiaccia la superbia si esplica con la violazione dei tre precetti di *religio*.

E a quel detto equivale quest'altro: se non crederete, non intenderete; sì che si mostra che la giustizia pertiene a fede e l' intendere a sapienza. « In coloro che ardono di grande amore per la translucida verità, non è da biasimare lo studio (*studium*), ma è da rivocare all'ordine, sì che dalla fede cominci e coi buoni costumi si sforzi di pervenire là dove è avviato ». (1) *In eo quod versatur (al. quod adversatur)* è virtù laboriosa; in ciò a cui tende, è « luminosa sapienza ». Che c' è bisogno di credere ciò che non si vede palese? può dire alcuno. Mostrami il principio delle cose. Desiderio naturale quanto ardente; ma si deve rispondere: Prima Lia va a nozze, e poi Rachele. (2)

più il quarto di *pietas*. I peccati di Malebolge sono dieci, come i comandamenti tutti, e come i passi che Dante e Virgilio fanno verso la bestia malvagia. Il primo e peggiore dei peccati di Malebolge è quello punito nella bolgia *sesta*. È questo un « sottile » accorgimento del Poeta, per farci sommare quattro della Ghiaccia con sei di Malebolge, e trovar dieci. I peccatori del primo cerchietto sono di sette ragioni: violenti contro il prossimo e contro l' avere del prossimo, suicidi e scialacquatori, bestemmiatori col cuore e sodomiti e usurieri; sette quanti i comandamenti della seconda tavola.

(1) Ricordiamoci di Virgilio che è mandato da Beatrice, anzi dalle tre donne benedette. Ricordiamoci che Dante è rassicurato sol quando sa questo.

(2) Si metta a raffronto, per esempio, il discorso di Virgilio a Dante sull'amore, e quelle parole (Purg. XVIII 46): Quanto ragion qui vede, dirti poss'io: da indi in là t'aspetta pure a Beatrice.

Codesto ardore (sempre quello *studium*) valga a ciò, che non si ricusi l'ordine, ma piuttosto si tolleri. Se no, non si arriva a ciò che si ama con tanto ardore. « Una volta arrivati, ecco che si avrà in questo secolo, non solo avvenente intelligenza, ma anche laboriosa giustizia ».

Pertanto due sono le mogli di Giacobbe libere: ambedue sono le figlie della « remission dei peccati », cioè dell' imbianchimento, cioè di Laban. Una è amata, l' altra è tollerata. Ma quella che è tollerata, è fecondata prima e più, in modo che, se non per sè, almeno è amata per i figli. E i figli della giustizia o dei giusti sono quelli che i giusti, predicando il Vangelo tra molte tentazioni e tribolazioni, generano per il regno di Dio. Poichè e' è un discorso di fede, con cui si predica la crocifission del Cristo e tutto ciò che della sua umanità si comprende più facilmente e non turba i pur deboli occhi di Lia. (1)

Ma anche Rachele, dapprima sterile (perchè chi contempla virtù e divinità eterna di Dio vuol esser lontano da ogni operazione), vuol

(1) Ecco la vita attiva che partecipa della contemplativa; ecco Lia che si specchia anch' essa, pur meno che Rachele; ecco Matelda dagli occhi luminosi, pur meno che quelli di Beatrice; ecco la predicazione di Dante (cfr. in un luogo solenne la menzione del crocifisso: Purg. VI 118), predicazione che noi diremmo civile, mezza tra la vita attiva e la contemplativa.

partorire. Perchè? « Perchè vuol insegnare ciò che sa ». Ed è gelosa di Lia. Perchè? « Perchè si duole che gli uomini corrano a quella virtù, per la quale si provveda a loro infermità e necessità, piuttosto che a quelle donde imparino alcunchè di celeste e immutabile ».

Nel principio Rachele dà a suo marito l'ancella Bala, che s'interpreta *inveterata*, per aver figli almen di quella. E ciò vuol dire che la dottrina di sapienza si adatta a insinuare i suoi profondi insegnamenti per mezzo di imagini e similitudini corporee. Chè « dalla vecchia vita dedita ai sensi carnali si sollevano imagini anche quando si ascolta parlare della spirituale e immutabile sostanza della divinità ».

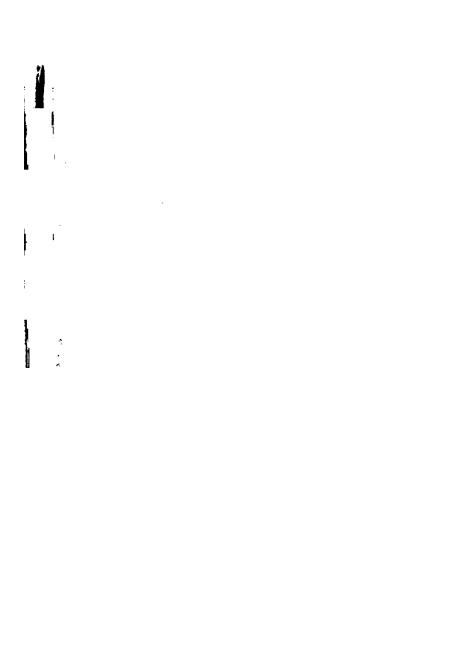
E pure Rachele partorisce anch' ella, ma appena. Chè rarissimo è che una verità, quale, per esempio « Nel principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio, e Dio era il Verbo », si comprenda pur in parte a dovere, senza il fantasma del pensiero carnale.

E anche Lia ha un'ancella, Zelfa, che s'interpreta *os hians*, e significa la predicazione buona a parole, se non a fatti. E Lia ottiene, con un dono di pomi di mandragora, per sè una notte maritale di Rachele. E ciò significa che gli uomini nati per la vita attiva, se anche si sono dati alla contemplativa, devono per l'utilità comune prendersi l' esperienza delle tentazioni e il peso delle cure; « che alla dottrina

stessa di sapienza, cui si dedicarono, non si dia biasimo e mala voce ».

Questa la fonte. Così una sottil vena d'acqua tra roccie aspre, facendosi via tra sassi, diventa a mano a mano, coi botri e coi ruscelli e coi fiumi che di qua e di là scendono ad alimentarla, la grande fiumana imperiale che irriga la pianura e regge le navi e scorre per lungo tratto, distinto di dolcezza, nel mare infinito. (1)

(1) Si vedrà perchè ho riferito brevemente le ultime circostanze che non sembrano far troppo al nostro proposito.

LA MIRABILE VISIONE

I.

LA DONNA GENTILE E LUCIA

La Donna Gentile che è nel cielo, significa per certo la Misericordia di Dio. Ella si compianse dell' impedimento del viatore, e frangeva il duro giudizio che di lui si faceva. Era la Misericordia che tratteneva la Giustizia. Ed è certo che la Donna, in cui la Misericordia s' impersona, si chiama Maria. Qual Donna può chiamarsi « gentile » o nobile, per eccellenza, se non quella che « nobilitò » l' umana natura? Qual donna può compiangersi del male d' una creatura e frangere il giudizio a lei avverso, se non quella la cui (1)

> benignità non pur soccorre
> a chi domanda, ma molte fiate
> liberamente al domandar precorre?

se non quella in cui è « misericordia » e « pie-

(1) Par. XXXIII 16 segg. Vedi v. 5 e 19.

tate »? Ma sopra tutto che ella si chiami Maria, si rileva da ciò che, Maria, come si discerne facilmente, ha in tutta la Comedia una parte precipua. Dante dalla tenebra della selva giunge alla visione di Dio. Questa via fa seguendo l'istinto dello Spirito. Maria che dallo Spirito concepì, l'unica sposa dello Spirito, è, ragionevolmente, quella che la via gl'impetra. Così se Dante vedrà Dio, da Maria vi sarà disposto. Così, se Dante ha i doni dello Spirito, per i quali ottiene nel paradiso i premi proposti alle sette virtù nel purgatorio; è l' « *ancilla dei* » col suo esempio che glieli ottiene. Così, dunque, se quando rovina in basso loco, ha un soccorso dall'alto, è Maria che glielo porge, chiamando Lucia e mandandola a Beatrice, che manda Virgilio. (1) E Dante era devoto del bel Fiore che sempre invocava e mane e sera. (2)

Lucia, la nostra fonte ci dice apertamente, chi è. È la Grazia della remission de' peccati: è Laban, cioè *dealbatio*. Dante, stesso dichiara la ragion del suo nome. Egli dice: « bianchezza è un colore pieno di *luce* corporale, più che null'altro ». (3) Lucia, dunque, senza più verun

(1) Vedi anche, nel Dizionario Dantesco di G. Poletto, l'articolo « Maria ».

(2) Pur. XXIII 88 seg.

(3) Conv. IV 22: « Galilea è tanto a dire quanto bianchezza. Bianchezza è un colore pieno di luce corporale più che nullo altro ». Quando il Poeta scriveva il III 5

dubbio, è questa « bianchezza di *luce* », cioè *dealbatio,* cioè Laban, cioè Grazia della remission dei peccati, cioè Grazia senz'altro. E così Dante è *fedele* o servo di Lucia, come Giacobbe di Laban. (1) E, come Giacobbe, serve alla « Bianchezza di luce », cioè alla Grazia della remission dei peccati, durante sette e sette, non anni, ma peccati; mortali e veniali, e così acquista sette virtù, alle quali sono ascritti sette premi, che poi vedrà godere e godrà.

Lucia è nemica di ciascun crudele; e invero a Beatrice parla pietosamente dello smarrito laggiù. (2) È lei che trasporta Dante addormentato dalla valle amena alla soglia del purgatorio; ed è assomigliata a un' aquila che discende dal cielo come folgore; e nel cielo rapisce l' uomo che dorme; e nel cielo ardono tutti e due, sì che il sonno dell' uomo si rompe. Ed ella dice, mentre l'anima di Dante dentro dormiva sopra i fiori: (3)

> Io son Lucia:
> lasciatemi pigliar costui che dorme,
> sì l'agevolerò per la sua via.

del Convivio aveva forse già in mente questo senso mistico di « Grazia che vien di Misericordia » di Lucia, poichè pone a due supposte città il nome di Maria e di Lucia.

(1) Inf. II 98.

(2) ib. 106 segg.

(3) Purg. IX 13 segg.

Infine ella siede nel Paradiso « contro al maggior padre di famiglia », cioè dirimpetto a Adamo, che è alla sinistra di Augusta, cioè della Donna Gentile o nobile per eccellenza, dell'umile e perciò alta più che creatura, di Maria. (1) Ella invero si muove a un cenno di Maria, perchè dalla Misericordia di Dio proviene la Grazia. (2)

La Grazia si distingue dai dottori in operante e cooperante, preveniente e susseguente, che rende grato e che è data gratis.

Alcuno può dire che la grazia preveniente si fonde con la misericordia, e che perciò Maria è la grazia preveniente, e Lucia la susseguente: e ancora, che la grazia operante si riferisce a Dio e perciò alla sua misericordia e quindi a Maria, e che in conseguenza Lucia è solamente la grazia cooperante, in cui la mente nostra non è solamente mossa dall' inspirazione divina, ma anche movente. Può dir questo e può dir altro, e recar molti lumi e far molto buio. Sta bene in fatto che sia la misericordia che precorra e prevenga:

liberamente al domandar precorre;

(1) Par. XXXII 136 segg.

(2) Aur. Aug. 13 vol. 1035a. Cito in questi ultimi capitoli dalle Opere di S. Agostino ed. Venezia, 1769, in 18 volumi. E cito non secondo il titolo delle singole opere, ma secondo il tomo, la colonna e la lettera.

ma come la misericordia sebben sia di Dio, è non Dio stesso, sì Maria, o, insomma, la *misericordia di Dio,* così questo precorrere è non la Misericordia, ma la Grazia di Dio. Come in mitologia se si riconosce, metti il caso, che Athena è il senno di Zeus, non ne seguita che Athena sia Zeus, così in questa mitologia (sia detto senza alcuna irreverenza) cristiana e Dantesca, nè la Misericordia di Dio va confusa con Dio, ne la sua Grazia con la sua Misericordia. E in Lucia, s'ella è la Grazia, è molto probabile si trovino le note che alla Grazia assegnano i teologi. Di vero ella previene, quando va a Beatrice (è la Donna Gentile che previene; ma il suo prevenire si chiama *Gratia praeveniens);* sussegue, quando trasporta Dante; opera la prima volta; coopera la seconda, come ella dice chiaramente:

sì l'agevolerò per la sua via.

L'uomo è per la via del bene e del pentimento o della purgazione: la Grazia, cooperando con lui, l'agevola. Chè la Grazia è necessaria sì al principio della conversione, sì al progresso e alla perseveranza. (1) E ricordiamo la definizione di Sant' Agostino, maestro e autore in questa materia. Eccola: la Grazia è « un certo aiuto di bene operare aggiunto alla natura e alla dot-

(1) Aur. Aug. 5 vol. 975 d, 976 a, b.

trina per inspirazione d'una sopra modo accesa e luminosa carità. ». (1) Or sappiamo non solo perchè la Grazia si chiami Lucia, ma anche perchè l'aquila che la simboleggia, dopo essere scesa come folgore e aver rapito Dante *infino al foco,* (2)

> ivi pareva ch'ella ed io ardesse.
> e sì l'incendio imaginato cosse...

Or perchè è *nimica di ciascun crudele?* In questa espressione, comunque interpretata, è certo l'idea di mitezza e di dolcezza. Lucia è mite e dolce, sia che la vogliamo nemica di tutti i crudeli, sia che nemica d'ogni crudeltà. Orbene la Grazia, secondo il medesimo maestro e autore, è la manna, è *benedizione di dolcezza* (3) « per la quale avviene in noi che ci diletti e che desideriamo, ossia amiamo, ciò che ci comanda » ; la Grazia « è significata con le parole latte e miele; chè la è dolce e nutriente », (4) è significata dalla *copia di latte,* (5) poichè « emana dall' abbondanza dei visceri materni e con dilettevole misericordia è infusa *gratis* ai pargoli » (6) della quale imagine materna è traccia in Dante che

(1) Aur. Aug. 13 vol. 306 c.
(2) Purg. IX 31 segg.
(3) Aur. Aug. 13 vol. 552 d.
(4) id. 7 vol. 133 d.
(5) id. ib. 161 c.
(6) id. 5 vol. 898 c.

trasportato in sogno dall' aquila, si raffigura, quando è desto, in Achille,

> quando la madre da Chiron a Sciro
> trafugò lui dormendo in le sue braccia,

che è proprio l'atteggiamento di Lucia che *tolse* Dante e lo *posò*, come mamma la sua creatura, il suo lattante. E tralascio molte altre cose sul potere illuminante della Grazia e sulla sua dolcezza, perchè quel che basta, basta. Io non voglio, almen qui, dissertare sulle idee di Dante e dei dottori e dei padri: voglio riconoscere quali sono codeste idee.

È dunque nemica di ciascun crudele, perchè è manna e miele e latte. Inoltre è tale che nessun duro cuore la respinge, e toglie ogni durezza di cuore, toglie il cuor lapideo, cioè la volontà più dura e ostinata contro Dio. (1)

Ed ora c' è egli bisogno di dichiarare che Lucia è anche *gratum faciens* e *gratis data?* Ammiriamo! Dante è il primo poeta, nel mondo, dopo quei primigenii che non hanno nome, dopo quei nuovi della terra e del sole e delle stelle e degli alberi e degli animali, che agli altri scopersero queste cose belle, significandole con parole e imagini. Essi mettevano il nome delle cose piccole alle grandi e delle vicine alle lontane e delle reali alle sognate. E Dante

(1) Aur. Aug. 13 vol. 992 c.

fu come essi un mitologo primitivo; il mitologo del mondo spirituale cristiano.

Vedete: Lucia parla a Beatrice:

> Beatrice, loda di Dio vera;

s' insinua con un elogio:

> chè non soccorri quei che t'amò tanto;

ne ricerca il cuore memore:

> che uscìo per te della volgare schiera?

ne tenta l'amor proprio:

> Non odi tu la pièta del suo pianto;

la esagita, la rimprovera:

> Non vedi tu la morte che il combatte:

la sollecita:

> su la fiumana ove il mar non ha vanto?

la spaventa. Beatrice, a questa preghiera in cui è tutto l'artifizio dell'oratoria ingenua, con quelle interrogazioni, con quelle anafore, *Non odi tu? Non vedi tu?*, Beatrice, *dopo cotai parole fatte* (la quale espressione si riferisce non solo a ciò che fu detto ma al come fu detto), balza dal *beato scanno*, e scende a visitar l'*uscio dei*

(1) Inf. II 103 segg.

morti. Va bene? Ma il bello e il grande di Dante non è nell' aver fatto qui un discorsino ben concinnato, secondo e le regole dell' oratoria e i dettami dell' amor che spira; sì è in tale sublime etopeia dell'astratto, in tale precisa significazione d'un mito spirituale: *La Grazia che rende grato.* Nè meno mirabile è la traduzione in imagine dell'altro concetto teologico: *La Grazia data gratis.* Abbiamo visto come esprime S. Agostino questa intima inspirazione divina, superiore, e di gran lunga, ai nostri meriti, per la quale un pescatore diventa un apostolo, senz' altra manifesta sua operazione che quella di lasciar fare. Oltre evidente, è assai soave la sua espressione: la Grazia scende nel cuore, come il latte nella bocca del pargolo, oh! gratuitamente davvero. Ma Dante ha più larga imagine, cioè ne ha due, e non è meno soave nella seconda delle due, come è più preciso nel complesso di entrambe. L'aquila che scende come folgore ricorda la colomba e le lingue di fuoco che fanno di pescatori apostoli: *Gratia gratis data,* che empie di fervore e d'ebbrezza i cuori. Ma poi ci è Lucia che giunge presso il dormiente. Dante dorme: come avrebbe potuto salire? Non solo non moveva i passi, ma dormiva. E Lucia lo porta su, come una madre il suo piccolo, e dice d' agevolarlo soltanto. Nel che è da vedere un altro concetto teologico, che in noi anche la penitenza è opera di Grazia; da noi, non ci sa-

premmo nemmeno pentire! Dio ci perdona, se ci pentiamo; ma non ci pentiamo, se non ce lo dà lui, il pentire. Si può esser più buoni di così? si può dare più *gratis*, quello che si dà?

Aggiungiamo che Lucia dipende da Maria che è misericordia e « carità ». Ella ha attinenza a un'altra virtù teologica, alla « speranza ». Chè « sotto la Grazia è speranza, come timore sotto la Legge ». (1) La Giustizia pronunziava il suo giudizio. Maria lo franse e chiamò Lucia. In tanto Dante perdeva « la speranza dell'altezza ».

II.

VIRGILIO

Nel gorgoglio della piccola fonte ho inteso il nome misterioso di Lucia. Lucia è « bianchezza di luce », Lucia è « Grazia ». Ella è la dolce madre che prende l' anima in collo, e le fa suggere il latte, senza chiederle compenso, contristandosi se non c' è chi lo voglia. Domandiamo alla fonte, che sa tante intime cose della mente di Dante, se sa il nome misterioso del dolcissimo padre; e se questo è quello che già andava per le bocche della gente, come quel della dolce madre. E la fonte mi pispiglia

(1) Aur. Aug. 7 vol. 669 g.

quel nome di mistero. E quel nome non era ancor andato per le bocche della gente, perchè sonava soltanto nel chiocchiolìo appartato della fonte ignota. Quel nome è « *Studium* ».

« In quelli » dice la fonte umile e grande « in quelli che ardono di grande amore per la translucida verità, non è da biasimare lo *studio,* ma s' ha da rivocare ad ordine, in modo che cominci dalla fede e con la bontà de' costumi si sforzi di giungere là dove aspira ». Virgilio apparisce a Dante che già rovina in basso loco. Questi ha avanti sè la lupa che raffigura e assomma tutta la malizia. E Virgilio non crede che Dante possa riuscire a vincere codesta malizia e salire al colle. Al colle salirebbe Dante con l' esercizio delle quattro virtù che assommano le virtù morali: con la bontà dei costumi. Ma quelle e questa non basterebbero. La bestia lo ucciderebbe. Quindi gli propone altro viaggio. Questo viaggio è pur sempre una guerra contro la medesima bestia che assomma le altre due, contro Lucifero tricipite, di cui riescono, Dante e Virgilio, vincitori, mettendo il capo ov'egli ha le gambe; o contro le tre fiere, contro la lonza gaietta in sè e trista negli effetti, contro il leone violento, che è ira bestiale, e contro la lupa insaziabile, che è invidia infernale e infernale superbia; o contro le tre Furie, che rappresentano quest' ira e invidia e superbia, e che hanno un Gorgon che dà

la disperazione e non fa più tornar su; ed è una guerra che si combatte con l' armi stesse che l' altra: con la temperanza e la fortezza e la giustizia e la prudenza; ossia con le virtù morali, ossia *bonis moribus*. Ma la guerra non è più nella deserta piaggia. Dante con la sua guida s'è inabissato, è morto. E quando risorge, sempre con la sua guida, ascende e ascende, sempre con quelle armi purificando ogni traccia di male; e giunge così *bonis moribus*, giunge là dove aspira. Chi lo guida e incuora e sostiene e reca in braccio e, insomma, l' accompagna, è lo *studio*, salvo che una volta al cantore si sostituisce l'eroe, e un'altra, al dolce padre la dolce madre.

Virgilio è dunque lo studio che « con la bontà de' costumi si sforza di giungere là dove aspira ».

E « comincia dalla fede ». Dante dubita di lui. Avanti il pericolo imminente della lupa, sì, gli si affida. Sa la virtù sua. Lo conosce, lo ama. Per fuggire quel male e peggio, acconsente a seguirlo. Si muove Virgilio, e Dante gli tien dietro. Ma viene la sera. Nel silenzio delle cose, il nuovo pellegrino si abbandona del venire. E quell'ombra, per far che l'uomo si solva dalla sua tema, gli dice che è mandato da Beatrice. Non basta: gli dice che Beatrice fu mossa da Lucia. Non basta: gli dice che Lucia fu mandata da Maria, della quale egli non pronunzia

il nome, come non pronunzia quello del Possente figliuol di lei. Quando sa che Virgilio viene per parte di tre donne benedette della corte del cielo, allora Dante si sente tornare il buono ardire nel cuore, e gli dice: Tu duca, tu signore, tu maestro! È questo invero studio *non improbandum,* perchè comincia dalla fede. Nè ciò basta. Per restringerci al poco ed essenziale, il lettore ricordi che quando l' ombra e l'uomo sono nel limbo, tra gli spiriti magni, in mezzo alle scuole poetiche e filosofiche dell'antichità pagana o non credente, là dove lo studio per un' anima pia è più pericoloso, l' uomo cristiano si volge all'ombra pagana: (1)

> Dimmi, maestro mio, dimmi, signore.

E sono le parole di prima, ripetute con una intenzione. Ebbene il cristiano al pagano domanda del Cristo Redentore. E perchè?

> Per voler esser certo
> di quella *fede* che vince ogni errore.

Allo studio, pur fatto di filosofi e poeti pagani, si deve chiedere conferma della fede.

Perchè lo studio, per un uomo del tempo di Dante, s'intende che era di autori latini. Boezio e Tullio sono gli autori che Dante legge, nella sua tanta tristizia, e v'entra « tant'entro,

(1) Inf. III 46 segg.

quanto l' arte di gramatica, ch' *egli* avea, e un poco di *suo* ingegno potea fare ». (1) Or se uno d'essi autori valeva a impersonare tale studio, questi era Virgilio. (2) Già ai tempi di Quintiliano e prima « Virgilio era il primo libro latino che prendevano in mano i fanciulli dopo avere imparato a leggere e scrivere, e d' allora in poi esso serviva non meno all' insegnamento elementare che al superiore ». E così continuò per un pezzo; (3) e nei tempi oscuri di mezzo (4) « dove regnò la grammatica, ivi regnò anche Virgilio, compagno inseparabile ed autorità suprema di essa. Virgilio e la grammatica si può dire che, nel medio evo, cessino di essere due cose distinte e divengano quasi sinonimi ». E ciò valeva, più che per qualunque altro, per Dante, il quale già nella Vita Nuova, quando per il suo ingegno « molte cose, quasi come sognando, già vedea », (5) citava prima e più diffusamente di ogni altro poeta Virgilio, a dimostrare che i poeti devono parlare « non senza ragione alcuna, ma con ragione, la quale poi sia possibile d'aprire per prosa ». (6) Si aggiunga a

(1) Conv. II 13.
(2) Virgilio nel Medio Evo di D. Comparetti 2. ed. Vol. I cap. III.
(3) Op. cit. pag. 92. 97.
(4) Op. cit. pag. 101.
(5) Conv. II 13.
(6) V. N. XI: 25.

ciò che Virgilio cantò la giustizia di Enea; che visse ai tempi d' Augusto, quando « esistendo perfetta monarchia, il mondo d' ogni parte fu quieto »; (1) che portava, sì dietro sè, ma tal lume che stenebrava altrui, essendo egli quasi un profeta, inconscio, di Gesù; (2) che oltre aver cantata la discesa agl' inferi d' Enea, ed essere perciò come l' evangelista dell' eroe della vita attiva, aveva acquistato nei tempi di mezzo fama di mago. Ma il concetto precipuo di Virgilio è « studio », quello studio che s' iniziava con la grammatica. Dante dice d'aver tolto da lui lo bello stile. Prima Dante ebbe da lui l'arte del dire, poi la via dell'oltremondo. Così Stazio a Virgilio stesso dice: (3)

Tu prima m' inviasti
verso Parnaso a ber nelle sue grotte,
e poi appresso Dio m' alluminasti.

Facesti come quei che va di notte...

Così poteva dirgli e in parte dice Dante: Da te tolsi lo bello stile; e poi mi conducesti per i due regni del reato e della macchia. E non lo condusse soltanto come imaginato duca; ma veramente gli fornì imagini e idee e colori, dagli infanti del primo limitare agli Elisi della fore-

(1) *De Mon.* I, 18; e *passim.*
(2) Purg. XXII 72.
(3) ib. 64 segg.

sta viva. Onde bene a ragione esclama sul primo vederlo: (1)

> Vagliami il lungo *studio* e il grande *amore*!

pronunziando, con accortezza di cui nessuno si è accorto, le parole che esprimono l'essenza mistica di quell'ombra: studio e amore. Chè Dante esitò nel tradurre quelle parole di S. Agostino, *non est improbandum studium*, come noi stessi esiteremmo, se tradurre in « studio » o in « amore ». Studio e amore assomigliano. Dante lo sapeva: « Per *amore* io intendo lo *studio* il quale io mettea per acquistare l'amore di questa donna... È uno *studio* il quale mena l'uomo all' abito dell' arte e della scienza; e un altro *studio*, il quale nell' abito acquistato adopera, usando quello; e questo primo è quello, ch' io chiamo qui *Amore*... » (2) Ciò a proposito di quel primo verso dolcissimo,

> Amor, che nella mente mi ragiona,

il quale risuona a piè del monte dalla bocca di Casella: (3)

> Lo mio maestro ed io e quella gente
> ch' eran con lui, parevan sì contenti,
> com' a nessun toccasse altro la mente.

(1) Inf. I 83.
(2) Conv. III 12.
(3) Purg. II 112 segg,

Il Maestro poi pare da sè stesso rimorso per il picciol fallo (1) di quella sosta. Perchè aveva egli sostato? perchè era stato così fisso e attento? In quella canzone si toccava di lui! Il dolcissimo padre (siano grazie alla fonte romita che ce l'ha detto) si chiama, se si vuole, studio, ma si chiama, se si vuole, amore. E ragionava invero Virgilio più volte della donna di Dante, nella mente di lui, da quando col suo nome lo indusse al viaggio, a quando col suo nome gli fece traversare le fiamme.

III.

MATELDA

> Deh! bella donna, ch'ai raggi d'amore
> ti scaldi, s'io vo' credere ai sembianti
> che sogliono esser testimon del core,
>
> vegnati voglia di trarreti avanti... (2)

e di palesarmi il tuo vero nome, o tu che hai quello di Matelda, nella bocca di Beatrice; e nella mente di Dante, qual altro? Un nome molto augusto, molto lieto, molto forte. Il vulgo ne fa strazio, mettendolo al suo ozio ambizioso e irrequieto, alla sua ladroncelleria, alla sua gola di parer quel che non è e diverso tutto

(1) Purg, III 7 segg.
(2) Purg. XXVII 43 segg.

da quel ch' è. Ma a me suona soave e possente, perchè tu a me non esprimi cosa differente dalla vergine natura che fa così bene e fa così bello, e con grande gioia e senza cercar gloria; e non esprimi cosa diversa dal lavoro che bea e non bea nel sabato soltanto. Matelda soletta che canti, come innamorata, e scegli fior da fiore tra i tanti e tanti che pingono la tua via, che sei così lieta nelle opere delle tue mani, che immergi nel Letè che purifica, che conduci all' Eunoè che ravviva, Matelda, figlia della natura e gioconda del tuo lavoro, tu ti chiami « *ars* ».

La fonte ci parla di giustizia che per sè non s'ama, perchè è piena d' un travaglio di azioni e di passioni; parla d' una « pazienza della fatica, *tolerantia laboris* », che a noi è disposata dopo sette anni di servaggio. In vero Lia che appare in sogno a Dante, preannunziando la canora coglitrice di fiori, è la « faticante »; è il simbolo della vita attiva che nella giustizia si assomma. E Matelda è l' imagine di tal simbolo: sta a Lia, come Beatrice a Rachele. Dunque Matelda è la vita attiva, è la fatica, è la giustizia ? Non propriamente. Lia che appare in sogno è una Lia che si specchia, come Rachele, sebbene non così intensamente e assiduamente. Non siede tutto giorno. Coglie fiori, movendo le mani, per adornarsi e poi piacersi allo specchio. E il medesimo fa Matelda , e canta ,

come l' altra; ed ha non gli occhi debili dell' antica Lia, ma occhi belli qual Rachele o quasi. (1)

> Di levar gli occhi suoi mi fece dono:
>
> non credo che splendesse tanto lume
> sotto le ciglia a Venere trafitta
> dal figlio...

È sì, dunque, la vita attiva, perchè muove le belle mani; ma non è la fatica. Ella canta ed ella ricorda un salmo che dice *delectasti;* (2) che dice: « Esulterò nelle opere delle tue mani ». È un lavoro dunque ch' ella fa, ma a somiglianza di quello che fa Dio, che di ogni operazione sua si diletta vedendo che ella è bene e assai bene. (3) Matelda segue, quanto può, come il discente fa il maestro, l' arte dell' onnipotente artefice. Matelda è la figlia della natura, è l' arte nipote a Dio. (4)

La bella Donna è invero nel Paradiso terrestre dove fu innocente l' umana radice. (5)

> Lo sommo Ben, che solo esso a sè piace,
> fece l'uom buono e a bene, e questo loco
> diede per arra a lui d' eterna pace. (6)

(1) Purg. XXVIII 63 segg.
(2) Ps. XCII 5.
(3) Gen. I.
(4) Inf. XI 99 segg.
(5) Purg. XXVIII 142.
(6) ib. 91 segg.

Fece l' uom buono, cioè a sua somiglianza; lo fece a bene, cioè, « lo prese e lo pose nel paradiso della delizia, perchè operasse... ». Matelda non si è straniata da Dio, ed è perciò a sua somiglianza. Perciò, nella sua foggia e nel suo nome di Lia, si piace allo specchio, come lo sommo Bene piace a sè. Perciò, opera come lui, e si diletta delle opere delle sue mani, e vede « che è assai bene ». Matelda è dunque, sì, la vita attiva, ma nel Paradiso deliziano, ma come sarebbe se l' uomo fosse dimorato in quel luogo che è arra d' eterna pace; vita attiva, ma senza travaglio, con piena giocondità. Muove ella sì le mani, ma cogliendo i fiori della natura e di Dio, e i fiori sono tanti, ed ella li sceglie cantando. È, ripetiamolo, la vita attiva, di che non si può dubitare, perchè sta a Lia come Beatrice a Rachele; è, dirò così, la Lia di quel Giacobbe che è Dante: ma è nel paradiso dell' innocenza o della giustizia originale. Ora, come afferma S. Agostino, (1) l' operazione non sarebbe stata laboriosa (Lia non sarebbe stata *laborans)*, come dopo il peccato, là nel paradiso terreno; ma gioconda (Lia avrebbe cantato e danzato, non altro facendo che cogliendo i fiori, « ond' era pinta tutta la sua via »). Orbene: Matelda è la Lia *non laborans*, nè più *lippis oculis:* chè questa infermità s' in-

(1) In *Summa* 1. 102, 3.

terpreta con le parole della Sapienza: (1) « Timidi sono i pensieri de' mortali e incerti i nostri provvederi ». Di Matelda invece sicuri sono i consigli e risoluti i pensieri; e gli occhi luminosi, e canora la voce, e gioiosa l'attività. Tornando al passo degli usurieri, ella « può » seguire il sommo artefice che opera bene e per il bene e compiacendosi dell' opera sua; mentre questo misero Adamo che è in noi, ch'era stato fatto a imagine e somiglianza di Dio, dopo la sua condanna e cacciata, anche quando non cede al tedio dell'operare divenuto pianto e affanno, anche quando quello non ricusa violento, anche quando non mette l' intelletto a fare il male; ebbene, il misero Adamo si sforza a imitare il maestro, ma « quanto puote ». Matelda è l' arte che segue l' arte e l' intelletto di Dio, come li avrebbe seguiti quella di Adamo, se avesse voluto rimanere dove Matelda dimora, dove l'operare è onesto riso e dolce gioco: nell' Eden. Il ricordo della Fisica e del Genesi, a proposito dell' usura, ci dà il proprio nome dell' operazione dell' uomo nel Paradiso terrestre: arte. Ora Matelda è l'operare in esso Paradiso: dunque è l' arte.

Chè l' arte è virtù intellettuale, ed è abito operativo. (2) E così Lia, che è l' orma di Ma-

(1) Sap. 9, 14, apud Aur. Aug. l. c.
(2) *Summa* 1.a 2 ae 57, 3.

telda nel sogno, si piace allo specchio e nel tempo stesso si appaga dell' oprare e muove le belle mani e colle mani si adorna. Ciò è quanto dire che è intellettuale e operativa. Matelda, istessamente, sceglie fior da fiore, e ha gli occhi splendenti di lume: è operativa e intellettuale. È intellettuale: disnebbia l' intelletto di Dante con la luce che rende il salmo, *delectasti;* (1) è venuta presta a ogni questione di Dante « tanto che basti »; (2) il che vuol dire che, quanto a intelletto, c' è chi val più di lei, ma pure anch' ella vale. E invero spiega a Dante la condizion del Paradiso terrestre; e quand' egli a Beatrice domanda ancor qualche cosa intorno a quello, Beatrice non risponde ma dice: Prega Matelda che il ti dica. (3) E Matelda è operativa: è lei che tuffa Dante nel Letè, è lei che lo mena a bere all' Eunoè. (4) È intellettuale e operativa: l' arte.

E le sue azioni verso Dante sono accompagnate a un risorgere della virtù di lui. Egli vide la donna sopra lui, per esserne tuffato nel Letè, « quando il cor virtù di fuor » gli rese. (5) Ed ella ravviva poi la sua virtù tramortita menandolo nell' Eunoè. E Beatrice afferma che a

(1) Purg. XXVIII 80 seg.
(2) ib. 83 seg.
(3) Purg. XXXIII 115 segg.
(4) Purg. XXXI 91 segg. XXXIII 127 segg.
(5) Purg. XXXI 91, XXXIII 128 seg.

ciò Matelda è « usa ». Or questo di ravvivar la virtù è uffizio dell' operare, come Dante ha espresso più volte, a proposito dell' accidia o della tristizia, contro cui è rimedio il batter le calcagne a terra; (1) a cui è nemica l' attività o l' operosità, figurata in una donna « santa e presta ». (2) La quale se è operosità, è abito operativo, cioè arte; e parla, come ben lo conoscesse, a Virgilio che fiso la guarda. Or come non è Matelda? La quale avrebbe così, come Lucia, la sua parte ne' sogni di Dante.

In vero santa e presta è, la donna del sogno, come quella che passeggia nel luogo dell' innocenza, e che è così presta al desiderio di Dante, e s'appressa come donna che balli, e scivola sulle acque, lieve come spola. (3) Ed è con Virgilio in tal nesso, che ben si spiega come, nel sogno di Dante, il poeta avesse gli occhi fitti nella bella donna. Con Matelda può stare Virgilio che avanti Beatrice sparisce. E quand'ella parla dei poeti che sognarono l' Eden, Virgilio col suo alunno Stazio sorride, mentre l' altro alunno si rivolge tutto a loro. Oh! Virgilio poteva ben trattenersi con Matelda, se Matelda è l' arte! Oh! a Matelda bene aveva addotti Dante e Stazio, i suoi due alunni, Virgilio, se Virgilio è lo stu-

(1) Vedi « Le tre fiere » cap. IV p. 147 segg.
(2) Purg. XIX 26.
(3) Purg. XXVIII 46 segg. XXXI 96. XXXII 28 segg.

dio! E come, con suoi accorgimenti, di cui non deve ormai più dubitare il lettore, avendoli già trovati tante volte, il Poeta ci dice il proprio nome della bella Donna, precedendola e seguendola! Chè Virgilio, dopo aver fatta salire al Giacobbe novello la grande scala, dice: (1) « Tratto t'ho qui con ingegno e con arte »; e Dante, dopo aver raccontato dell' Eunoè, si rivolge al lettore dicendo, che non lo « lascia più ir lo fren dell' arte ». In vero se Virgilio è lo studio, rispetto a Dante, è in sè e ha in sè l' arte; e se Matelda è l' arte, come ha purificato così ha ammaestrato Dante. E ne dicono il proprio nome sin gli uccelli della foresta, che la donna sola soli ascolta; che operano ogni lor arte.

Io non mi pento d' aver fatto sì che quelli i quali giustamente proclamano l' attenzione e la cura e l'acume essere necessari a intendere gli scrittori, chiamassero sottigliezza e sofisticheria la mia attenzione e la mia cura e il mio acume e la mia lunga pazienza e lo studio e l' amore. A me non incresce che da quelli i quali asseverano giustamente che lo studio di uno scrittore non si può nè deve scompagnare dall' esame delle sue probabili fonti e dall' inda-

(1) Purg. XXVII 130, XXXIII 141, poi XXVIII 15, dove è notevole e intenzionale e significativa la frase: operar l' arte.

gine de' pensamenti probabilmente suoi e della sua educazione e cultura, sia stato l'esame che io ho fatto delle dottrine di Dante in confronto di quelle dei teologi, affermato un capriccio, un ghiribizzo, un fuorviare e un vaneggiare. Non me ne pento e non me ne incresce. Facciano pure i critici e i dotti un' eccezione per me, giudicando solo per me falso il metodo ed errata la disciplina che per tutti gli altri è diritto ed è corretta. Dicano ciò che vogliano. Dicano gli orbi che sono oscuro. Dicano i sordi che io parlo sottile. Io amo e lodo e benedico questa sottigliezza e questa teologicheria che, se non ad altro, mi ha condotto a trovare il tuo nome misterioso, o Matelda!

O arte che dici e canti e danzi e sai quanto basta, e intendi e operi, e sei pura e purifichi, e sei forte e afforzi; arte che ti fai una ghirlanda scegliendo fior da fiore in una pianura tutta gremita di fiori gialli e vermigli; arte a cui conduce lo studio, e che vivi in istato come di natura; arte cortese, arte pietosa, arte santa, arte piena d' amore, arte tutta innocenza: trai ancora quelli che Virgilio a te adduca, sovresso l'acqua di Letè, lieve come spola; menali ancora, quelli che Beatrice a te affida, a ber l' acqua d' Eunoè e ravvivane la virtù, e falli disposti a salire alle stelle, o la più gentile delle creature di Dante, Matelda!

IV.

CATONE

E non è assurdo pensare che, come Lucia è così chiamata da Dante, ad esprimere la bianchezza abbagliante di luce, che è la Grazia della remission di peccati, così Matelda nel suo nome abbia la ragion del suo essere. (1) Chè il suo nome sembra ad alcuno contenere grecamente l' idea di apprendere e quella di gioia. Or Dante, sapesse o non sapesse di greco, il significato della radice *math* lo sapeva o lo indovinava o lo travedeva nelle parole *mathesis* e *mathematica*. Mi fermano queste parole del Convivio: (2) « per virtù di loro *arti* li Matematici... » E mi fermano quest' altre del Paradiso: « chi pesca per lo vero e non ha l'*arte* ». Chè di questi inetti pescatori, tra altri, un esempio assai strano è portato, Brisso, il quale è ricordato da Aristotele come cercatore della quadratura del circolo. (3) Mi parrebbe proba-

(1) Fornaciari, *Studii Danteschi*, p. 171: « il suo nome sembra composto di due voci greche (μαθ da μανθάνω e ελδ da ἔλδομαι), per le quali vien proprio ad esprimere *amore del sapere* ».

(2) Conv. IV 5.

(3) Par. XIII 123, 125.

bile che nella parola *mathematica* o, vogliam piuttosto, nell'idea di *mathematica,* Dante supponesse viva la parola e idea di « arte ». Quanto alla seconda parte del nome, non vorrei affermare che Dante conoscesse il verbo *eldomai.* Piuttosto andrei a congetturare, mi sembra con verisimiglianza, che, nel nome femminile di Matelda, Dante o supponesse o meglio inserisse a forza l'idea di *Eden* come ce n'è un poco il suono, o non poco, se si ricordano altre etimologie Dantesche. « Eden » egli trovava interpretato in S. Bernardo per *voluptas.* (1) E così il nome di Matelda, nella sua mente, avrebbe sonato: Gioia nell'arte, arte tra la gioia. E luce può rendere a noi, come, per bocca di Matelda, a Dante, il salmo, *Delectasti in operibus...*

Ma un altro concetto combacia e consuona con tutta codesta mirabile poesia. Questo: « Per-

(1) D. Bern. *In festo omn. Sanct. Sermo* V. In quel sermone è interpretato Egitto per Tenebre, Israel per veggente Dio, che può aver giovato al Poeta per il Purg. II 46 segg. Ecco il passo dell'Eden: « Donde ciò se non perchè mi hai posto contrario a te? Tu sei la vera libertà, tu la vita, tu la gloria, tu la sufficienza, tu la beatitudine: io povero e miserabile, confuso e umiliato per ogni dove, morto per il peccato, venduto sotto il peccato. Infine tu perfetta e santa voluttà e riposo degli spiriti beati mi ponesti da principio contro l'Eden (che suona voluttà), nel travaglio invero e nell'affanno. E tuttavia dici: Convertitevi a me in tutto il vostro cuore ».

chè un uomo usi bene dell' arte che ha, si ricerca la buona volontà, che è perfezionata mediante la virtù morale ». Questo: « L' artefice mediante la giustizia che fa retta la volontà, è inchinato a far opera fedele ». (1) Nel fatto, e il nostro lungo studio e la piccola liquida fonte ci dicono che dopo un settemplice esercizio di virtù l' uomo giunge al possedimento di quella che le virtù morali assomma; della giustizia; la quale Dante avrebbe ottenuta se fosse salito, nel suo corto andare, sul bel monte, e ottiene, nell' altro viaggio, mettendo la testa dove Lucifero tien le zanche, e salendo su. Ma quando è salito a riveder le stelle, vede egli Lia? No: Lia gli appare in sogno, e Matelda gli si presenta in persona, sulla vetta del santo monte, e non alle falde. E l' una e l' altra differiscono dalla Lia della Scrittura e dalla Lia del Padre, in ciò che la Lia e Matelda di Dante hanno appunto il carattere contrario a quello che diede alla prima moglie di Giacobbe il suo significato mistico: si specchia l' una, e l' altra ha gli occhi luminosi. E si mostrano, ripeto, a Dante non dopo il primo settennato, ma dopo il secondo, poco prima di Beatrice. In ciò pare un gran divario con la fonte.

Eppur no. Dopo il primo settenato, quando il viatore è uscito a veder le stelle, trova non

(1) *Summa* 1a. 2 ae 57, 3.

una donna soletta o sola, [1] sì « un veglio solo »: [2] solo anch' esso. Questo essere solo del veglio e della donna, che appaiono l' uno alle falde e l' altra sulla cima del monte, l' uno dopo il primo settenato e l'altro dopo il secondo, risponde fedelmente alla dichiarazione che fa S. Agostino di Lia supposta a Rachele dopo i primi sette anni di servaggio, nella notte nuziale. Il Poeta par che dica: Non c' era quell' altra: il veglio era solo, la donna era sola. Così nella nostra fonte si legge: « Vorrebbe l' uomo giunger subito alle nozze della più bella; ma non è usanza che la minore (per tempo) si mariti avanti la maggiore. Or primo nella retta erudizione dell' uomo è il travaglio di operare le cose giuste, seconda la gioia di intendere le cose vere ». Bene il veglio solo è questo travaglio di operar la giustizia; la donna sola è questa operazion di giustizia, ma senza più travaglio. Tutti e due operano per la purificazione di Dante. Se Matelda lo trae al Letè e lo mena all' Eunoè, Catone comanda che gli si ricinga un giunco e gli si lavi il viso. [3] E così, restando pensamento proprio del Poeta quello di porre dopo il secondo settennato una Lia veggente, una Lia non più *laborans,* il Poeta avreb-

(1) Purg. XXVIII 40, XXXI 92. Intenso è il significato di tal « solitudine ».

(2) Purg. I 31.

(3) Purg. I 94 segg.

be seguito il Padre nel porre dopo il primo settennato, se non Lia di debili occhi, almeno ciò che Lia significa nell' interpretazione di lui: la operosa giustizia.

In vero ella è raffigurata in un vecchio solo, con lunga barba e lunghi capelli che tremolano come piume al suo severo parlare. La sua faccia è irradiata dalle quattro luci sante, dalle quattro stelle che sono ninfe nella divina foresta, dalle quattro virtù cardinali. (1) Poichè la giustizia racchiude le altre tre, noi possiamo dire che giustizia è il nome mistico del veglio, o meglio, poichè virtù è termine comune delle quattro virtù cardinali, diremo che è « *virtus* ». Egli raffigura quella virtù morale che perfeziona la buona volontà, la quale così fa che l' uomo usi bene l' arte sua; raffigura quella giustizia che fa retta la volontà, sì da inchinare l' artefice a fare opera fedele. Il veglio solo è la virtù, la donna sola è l' arte. Certo l' uno alle falde e l' altra sulla cima si rispondono, sebbene l' uno sia un vecchio e l' altra una giovane, e l' uno sia austero e l' altra gioconda. Si rispondono per questa idea comune: la libertà: la libertà dell' arbitrio o del volere. L' una è nel luogo dove fu creato l' uomo in libertà di volere; donde fu cacciato, dopo la iattura di quella; dove ritorna, quando la ria-

(1) Purg. I 37, XXXI 106.

equista, come Virgilio stesso proclama. L'altro... All' altro Virgilio stesso dice, di Dante: (1)

> Libertà va cercando, ch' è sì cara,
> come sa chi per lei vita rifiuta.
>
> Tu il sai, chè non ti fu per lei amara
> in Utica la morte.

Quella libertà che Dante cerca e che acquista sulla cima del monte, fu cara massimamente al veglio solo che è alle falde. In questo nome santo di libertà, il veglio solo è legato alla giovane sola.

Nè solo per questo. L' uno è, poichè ha la faccia irradiata delle quattro luci sante, la vita attiva; la quale si conduce con l' esercizio delle quattro virtù cardinali. E così l'altra è pur questa vita attiva. Ma nel primo essa vita si

(1) Purg. I 71 segg. Cfr. *de Mon.* II 5: « Si aggiunga anche l' ineffabile sacrifizio del severissimo custode della libertà Marco Catone... *il quale* per accender nel mondo l'amor di libertà, mostrò quanto valesse la libertà, quando preferì partirsi dalla vita libero, che rimaner in esso senza la libertà ». A farne il balivo del Purgatorio fu poi condotto il Poeta certo anche dal Virgiliano: *His dantem iura Catonem* (Aen. VIII 670), che consuona con questo luogo di Cicerone (*De fin.* IV 22, 61): « *Nos cum te, M. Cato, studiosissimum philosophiae, iustissimum virum*, *optimum* iudicem, *religiosissimum* testem *audiremus...* ». Dal *de Fine bonorum*, Dante cita dopo due righe un luogo intorno ai Decii.

trovò a contrastare con la *difficultas* insormontabile, creata dalla colpa umana; onde si arrestò e s' infranse. Nell' altra, nessuna difficoltà; ma libertà e gioia. L' uno è tutto quel di giusto ch' uomo poteva essere prima della Redenzione; ma l'altra è la Giustizia originale. E se l' uno ha tutti i segni della nobiltà di « tutte etadi » (1) (che non potrebbe avere se non fosse vecchio); se ha il colmo delle quattro virtù; se è la « virtù » senz' altro; la giovane donna a quelle medesime quattro virtù presenta il viatore purificato; (2) e in ciò è simile al veglio; ma queste quattro hanno poco di là le altre tre sante che Catone non si vestì. (3) E fu senza vizio; ma l'altra è nel giardino dell' innocenza.

L'uno è dunque la laboriosa e l'altra la gioconda operazione. Il veglio domando con la temperanza l' animo e spronandolo con la fortezza, illuminando con la prudenza l' intelletto e dirigendo con la giustizia la volontà, non è riuscito che a morire; poichè non v' ha, fuor della fede di Cristo, libertà nella vita: l' altra dice e canta e danza e sa e coglie fiori.

Ma la vesta di Catone sarà così chiara nel gran dì. (4) Ciò è segno ch' egli passerà nel gran dì il fiume del lavacro. Misticamente, anzi,

(1) Conv. IV 28.
(2) Purg. XXXI 103 segg.
(3) ib. 111, VII 34 segg.
(4) Purg. I 75.

egli l' ha già passato. Egli da Marzia sua è separato mediante il « mal fiume », l' Acheronte, cioè, a cui Letè misticamente equivale. (1) Ma allora lo passerà propriamente. E sarà con gli altri spiriti magni nella divina foresta che è, nella mente di Dante, un Elisio; e allora si avvererà ciò che è scritto nel suo vangelo di vita attiva, nell' Eneide: (2) che i pii sono in disparte e giustizia fa tra loro Catone. E in tanto Matelda sarà sparita di lì e sarà ascesa nei cieli, dove, come avrebbe dovuto parer singolare ed è invece naturale, non è Lia, sebben sia Rachele. (3) Non è Lia nè Matelda, sebben sia Rachele con Beatrice. Quelle simboleggiano la vita attiva; e per quanto i loro occhi siano medicati e vedano chiaro, non poteva Dante, come simboli che sono, ammetterle alla contemplazione celeste, se non nel gran dì, quando chiudendosi la porta del futuro, le pietre cadranno sui mal veggenti del cimitero; e, avvenendo la rinascita, i virtuosi del limbo, perchè senza vizio, saranno nelle condizioni di Adamo prima del peccato; e cessando l'attività umana, non sarà più nella foresta dell'arte gioconda la giovane e bella Donna che ne è simbolo, e che appunterà in Dio gli occhi pieni di lume e di amore.

(1) Vedi a pag. 294.
(2) Aen. VIII 670.
(3) Par. XXXII 8 segg.

Nella divina foresta saranno i pii. Catone ne sarà il giudice. Virgilio è che lo dice nella Comedia, ripetendo ciò che disse nell' Eneide. E Dante fa che egli non s' accorga di ciò a cui menano le sue parole e che non presentisca che là, dove « un' aria limpida, più spirabile che da noi, veste la pianura di luce purpurea, e si conosce un proprio sole e proprie stelle », (1) dove si danza e si canta, ha a essere anche lui tra gli eroi e i sacerdoti.

V.

BEATRICE BEATA

La fonte dice distintamente il suo nome nel mistero. È la donna che Giacobbe ama, la donna per cui egli è servo di Laban. E serve sette anni, e invece di lei ha Lia; e serve altri sette anni, e allora acquista Rachele. I primi sette anni sono stati l' esercizio delle quattro virtù, che si assommano nella giustizia, per vincere i sette peccati; i secondi sette anni sono stati la purificazione dalle macchie lasciate da quelli, sette cicatrici di sette piaghe, e la promessa di sette premi che avrà in cielo il viatore. Dopo due settennati la vita attiva di questo è disposta nella visione. Dante è passato attra-

(1) Aen. VI 640 sq.

verso le fiamme che mondano il cuore e l' occhio. Vedrà. Cioè, Lia si specchia; cioè, Matelda sa e vede. Cioè, Giacobbe possiede Rachele; cioè, Dante rivede Beatrice. I simboli si fondono e s' intrecciano perchè sono come predicati d' un solo soggetto. Dante studia, si fa forte contro ogni ostacolo, acquista la virtù e l' arte, diventa atto alla visione: vede. Questo è il senso della mirabile favola: Dante segue Virgilio, Enea gli apre le porte di Dite, si trova con Catone, incontra Matelda, è avanti Beatrice. A mano a mano i simboli si scindono, e d' uno si fanno due. Matelda, se ragioniamo, è Beatrice; perchè ella significa Dante che, con l'esercizio della vita attiva, si è fatto veggente. Ma il suo essersi fatto veggente è Matelda; l'essere veggente è Beatrice. E Virgilio è, in certo modo, l'una e l'altra. Egli dice d'aver tratto Dante, là dove vedrà prima Matelda e poi Beatrice, « con ingegno e con arte ». Ebbene, lo studio che è studio e amore, riguarda l' ingegno e l'arte, Beatrice e Matelda; è l'amor dell' intelletto o ingegno o meglio di ciò che è adombrato in Beatrice; e lo studio dell' arte: è l'arte e l'ingegno stesso.

Quale è dunque il nome mistico di Beatrice? È « la speranza della contemplazione di Dio, speranza che ha certa e dilettevole intelligenza di verità ». Ognuno che è « piamente studioso » l' ama. Dante invero è guidato a lei da uno

« studio che comincia dalla fede ». Ma quel nome è troppo lungo. Vediamo ancora. Ogni « utile servo di Dio, messo sotto la grazia dello sbianchimento de' suoi peccati », cioè l' « utile (non bisogna dimenticare questa parola) *fedele* di Lucia », che altro nella sua conversione (Dante si era straniato da Beatrice) meditò, che altro portò nel cuore, di che altro fu innamorato *(quid aliud adamavit)*, se non « la dottrina di sapienza » ? La « dottrina di sapienza », dunque ; o « la desiderata e sperata bellissima dilettazione della dottrina », o « la bella e perfetta sapienza », o « la translucida verità, » di cui alcuno s'innamora ardentemente, o « la luminosa sapienza ». « *Sapientia* », dunque, diciamo. E così Virgilio sarà *studium artis* e *studium sapientiae:* studio dell'arte e amor della sapienza. Ma chi ama, è, s' intende, Dante: Virgilio è un suo predicato.

Ciò si riscontra perfettamente nel Convivio. (1) « È uno studio il quale mena l'uomo all'abito dell'arte e della scienza ». Scienzia è qui, come vuole il contesto, sapienza. (2) Infatti « Filosofia è quando l' anima e la sapienza sono fatte amiche ». Diciamo subito che nè Beatrice nè Virgilio sono di per sè Filosofia ; ma che, se l' uno è studio o amore, e l' altra è sapienza ,

(1) Conv. III 12.

(2) Prima dice: « lo studio che suole precedere la generazione dell' amistà ».

filosofia risulta dal tender dell'uno all'altra: dal tendervi nell' anima di Dante. E poichè Virgilio conduce Dante anche a Matelda, anzi prima a questa che a Beatrice, e Matelda è l'arte, così che cosa risulta dal tendere di Virgilio a Matelda? Filosofia è l' amor della sapienza; lo studio dell'arte, che è? Vediamo: due alunni ha Virgilio e tutti e due conduce a Matelda: l' uno è del mondo, per così dire, pagano o mondo antico o latino; l' altro dell' evo cristiano o nuovo o volgare. Ebbene Virgilio, come studio in genere e come studio dell' opere Virgiliane in ispecie, condusse Stazio anche alla sapienza: oltre che all'arte, anche alla sapienza. Ciò significa Stazio stesso dicendo: (1)

fui, per te cristiano.

Invero Dante dice che « le Intelligenzie che sono in esilio della superna patria... filosofare non possono ». (2) Ciò dice delle Intelligenzie separate, ma si deve intendere delle menti anche unite al corpo, ma non illuminate dalla fede. In esse può essere desiderio e amore di sapienza; ma la sapienza non si fa amica della loro anima, per quanto questa si sia studiata e si studii. Or dunque il primo e necessario passo a filosofia è, per Dante, l'aver battesimo e fede. Eb-

(1) Purg. XXII 73.
(2) Conv. III 13.

bene Stazio l'ebbe per lo studio che faceva di Virgilio, il battesimo e la fede; l'ebbe, la luce, da quel lume che Virgilio portava dietro sè; l'ebbe, l'ispirazione, dalle parole con cui Virgilio profetava il Messia. Dunque a apienza fu condotto Stazio da Virgilio; ossia fu, per lui, cristiano e filosofo. Ora è ben ragionevole credere che le parole che cominciano quel verso riportato più su,

Per te poeta fui,

esprimano l' esser condotto da Virgilio a quell'altro abito, a quel dell' arte, a Matelda. E il secondo e maggior alunno di Virgilio, non dice, in verità: (1)

Tu se' solo colui da cui io tolsi
lo bello stile che m' ha fatto onore?

Ora se tutti e due gli alunni possono dire d'essere stati poeti per lui, per lui possono dire d'essere stati cristiani? Stazio, certo. E Dante? Anche Dante. Noi abbiamo veduto, e il cuore ci s'inonda di gioia nel riconoscere che abbiamo veduto giusto, che Virgilio trae con sè Dante, mentre rovina verso la selva oscura, dove manca il libero arbitrio, come se battesimo o fede non fosse nell'uomo che v' erra; lo trae con sè oltre la porta aperta dal Redentore, lo

(1) Inf. I. 86 seg.

trae con sè al fiume, cui passare è acquistare il lume che s' infonde col battesimo, ed è, insomma, diventare veramente cristiani. E si intende che se Virgilio per Stazio, quanto allo acquisto della fede, equivale a « studio dell' opere di Virgilio », per Dante, a quel riguardo e forse all'altro, esprime unicamente « lo studio e l'amore ».

Ma già son piene le carte. Il velame si è levato quanto basta a contemplare la visione di Dante. Narrarla non posso qui; sì, in altro libro che comincia di là dove questo finisce. E ciò che ora verrò soggiungendo, è solo « un prendere lo pane apposito, e quello purgare da ogni macola ». (1) Dirò dunque che la divina Comedia è tutto un amoroso uso d' arte e di sapienza: un poetare, cioè, e un filosofare. Ora del filosofare nel Convivio Dante ci dichiarò le due parti componenti: l' amore e la sapienza. L' amore nella Comedia scinde in certo modo da sè, e raffigura in Virgilio. Notevole mi sembra che nel Convivio volendo dar prova di questo amore cita Democrito e Platone e Aristotele e Zeno e Socrate e Seneca; come nella Comedia sceglie, a impersonarlo, Virgilio: tutti pagani. (2) Ciò perchè « l'oggetto eterno (di questo amore) improporzionalmente gli altri oggetti

(1) Conv. I 2.
(2) Conv. III 14.

vince e soperchia »; ma specialmente li vince e soperchia in quelli che raggiungerlo non possono. Chi vuole esprimere e descrivere un amore appassionato, fervido, indomabile — l'amore—, non lo dipingerà mai soddisfatto: lo narrerà implorante in faccia alla ripulsa e ribellante in presenza della morte. Invero dei tre momenti dell' anima, amore, desire e quiete, narrerebbe, chi figurasse l' amor soddisfatto e beato, narrerebbe non quel primo, ma l'ultimo: non l'amore, dunque. E così bene Dante ha adombrato l'amor della sapienza in tale che vive in un desio senza speranza. Ora questi, come vuole la natura sua, dimora sì avanti Matelda, l'arte, ma sparisce avanti Beatrice, la sapienza: e senza lui Dante sale all' Empireo. Nel fatto, quando l'amatore è con l'amata, non c' è bisogno d' un simbolo per figurare il loro amore. L' essere insieme e il guardarsi negli occhi è questo simbolo.

Eppure anche lassù esso ha luogo; quando Beatrice riprende il suo seggio nella candida rosa, allontanandosi da Dante: nell' empireo: nel vero paradiso. Allora un « sene » si trova presso l' amatore, che è lontano lontanissimo dall'amata. Esso è il Virgilio di lassù: lo studio e l' amore dell' ineffabile verità. Ma quest'altro Virgilio è con altra donna che Beatrice, nella relazione in cui il primo è con essa. Il primo appena chiamato dalla donna beata e

bella, la richiede di comandare, e udito il suo prego, dice che il suo comandamento gli aggrada e che vuol subito ubbidire. (1) È donna essa, cioè signora, e comanda; e Virgilio le ubbidisce: dunque è suo « fedele », come Dante è fedele, cioè servo, di Lucia; come, in fine, Bernardo è fedele di Maria, della Donna Gentile. Egli è, com' esso dice, « il suo fedel Bernardo ». (2) Ora ognun vede come a questa Donna Gentile, vergine e madre, e figlia di suo figlio, possano convenire le parole: « sposa dello imperadore del cielo... e non solamente sposa, ma suora e figlia dilettissima ». (3) Chè, parlando grossamente, s'intende non sólo come sia sposa e figlia di Dio la vergine Nazarena, ma anche come sia sorella di Dio, chi è figlia di lui come di lui è figlio Gesù. E non importa aggiungere che codesta sposa e suora e figlia è detta nel Convivio « donna gentile ».

Ora ella è pur Filosofia, cioè « amoroso uso di sapienzia: il quale massimamente è in Dio, perocchè in lui è somma sapienzia e sommo amore e sommo atto, che non può essere altrove, se non in quanto da esso procede ». (4) Dunque Maria simboleggia nell'Empireo ciò che

(1) Inf. II 54 segg.
(2) Par. XXXI 102.
(3) Conv. III 12.
(4) ib.

l' unione di Dante e Beatrice, cioè la filosofia; e Bernardo ciò che Virgilio in essa unione: lo studio e l' amore, che è come il servo che a quell' unione conduce. Ma la Vergine Madre è la Filosofia di Dio, e l'unione di Dante e Beatrice è la Filosofia degli uomini. La quale pur essendo debole avanti quella di Dio, non è per altro essenzialmente diversa, poichè da quella deriva. (1)

Non ha qui luogo la distinzione di teologia e filosofia: filosofia è termine sintetico. Chè ell'è, dunque, amore di sapienza. Ora scindendo il concetto nelle sue parti componenti, l' amore si rappresenta dal Poeta della Visione e dallo imbanditor del Convivio come insaziato; chè altrimenti sarebbe non amore, ma quiete e gioia: e la sapienza è nel Convivio raffigurata come nel Poema, tale quale. Leggiamo. « Nella faccia di costei appaiono cose che mostrano de' piaceri di Paradiso... ciò appare... negli occhi e nel riso ». Il fatto di Beatrice. « E qui si conviene sapere che gli occhi della sapienza sono le sue dimostrazioni, colle quali si vede la verità certissimamente; e il suo riso sono le sue persuasioni, nelle quali si dimostra la luce interiore della sapienza sotto alcuno velamento: e in queste due si sente quel piacere altissimo di *beatitudine*, il quale è massimo bene in Pa-

(1) ib. e 13 e *passim*.

radiso ». (1) Il fatto di Beatrice. O che si è favolato di apostasia?

Ma sì: dicono. « Dico e afferma che la donna di cui io innamorai appresso lo primo amore (di Beatrice) fu la bellissima e onestissima figlia dello Imperadore dell' Universo, alla quale Pittagora pose nome filosofia ». (2) Leggono: « Dico che, come per me fu perduto il primo diletto della mia anima, della quale fatto è menzione di sopra, io rimasi di tanta tristizia punto, che alcuno conforto non mi valea. Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che s' argomentava di sanare, provvide (poichè nè il mio nè l' altrui consolare valea) ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi. E siccome essere suole, che l'uomo va cercando argento, e fuori della intenzione trova oro...; io, che cercava di consolare me, trovai non solamente alle mie lagrime rimedio, ma vocaboli d' autori e di scienze e di libri; li quali considerando, giudicava bene, che la Filosofia, che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. E immaginava lei fatta come una *donna gentile:* e non la potea immaginare in atto alcuno, se non *misericordioso...* » (3) Ebbene? Leggiamo

(1) Conv. III 15.

(2) Conv. II 16. Filosofia, perchè accompagnata da amore. Vedi pag. seg.

(3) Conv. II 13.

ancora: « appresso lo trapassamento di quella Beatrice beata, che vive in cielo con gli Angeli e in terra colla mia anima... quella gentil donna, di cui feci menzione nella fine della *Vita Nuova,* apparve primamente accompagnata d' Amore agli occhi miei, e prese alcuno luogo nella mia mente. E siccom' è ragionato per me nello allegato libello, *più da sua gentilezza che da mia elezione,* venne ch' io ad essere suo consentissi; chè passionata di tanta *misericordia* si dimostrava sopra la mia vedova vita, che gli spiriti degli occhi miei a lei si fero massimamente amici; e così fatti dentro lei, poi fero tale, che 'l mio beneplacito fu contento a disposarsi a quella immagine. Ma... convenne, prima che questo nuovo amore fosse perfetto, molta battaglia intra 'l pensiero del suo nutrimento e quello che gli era contrario, il quale per quella gloriosa Beatrice tenea ancor la rocca della mia mente ». (1) Ebbene! ebbene!

È indubitabile che Dante modifica accortamente il racconto della donna gentile, quale è nella Vita Nuova, trasfigurando quella donna gentile compassionevole nella sposa e suora e figlia dell' Imperatore del cielo. Egli, accortamente, insiste sulla sua « misericordia », e batte su quel generarsi dell' amore « più per gentilezza di lei che per elezione *di lui* ». Le quali

(1) Conv. II 2.

due particolarità spero che faranno consentire i più in ciò che la donna gentile del Convivio sia « immagine » di Maria, come raffigura la Filosofia. In vero in Maria è misericordia per eccellenza. Maria nella Comedia si volge alla Grazia, che « vien dalla Misericordia » ed è lei che la manda a Beatrice. E, sopra tutto, (1)

> la *sua* benignità non pur soccorre
> a chi domanda, ma molte fiate
> liberalmente al dimandar precorre.

Sì che ella adopera, la Donna Gentile della Comedia, esattamente come la donna gentile del Convivio, più per sua gentilezza che per altrui elezione.

Dunque Dante ha modificato quell' episodio. Certo. Ma qual contradizione è del Convivio con la Comedia? Anche nella Comedia, Beatrice nell' Empireo torna al suo posto, e Dante si volge alla Donna Gentile. Ma Beatrice non ha punto a dolersi dell'amator suo, che rimane fido a lei, anche volgendosi a Maria; la quale, nel suo senso simbolico, comprende Beatrice, come la Filosofia ossia l' amor della sapienza, comprende la sapienza; o come la Filosofia di Dio comprende quella degli uomini. Pur non tanto all'essenza mistica di Beatrice è fido l'amatore, quanto alla sua verace anima umana: fido nella

(1) Par. XXXIII 16 segg.

Vita Nuova, fido nel Convivio, fido nel Poema Sacro. Solo una volta si straniò da lei, nella sua vita, il Poeta: alquanto tempo dopo la morte di lei: e questa infedeltà volle cancellare, studiandosi di dare a intendere che la donna gentile per la quale lasciò, poco tempo, il suo lagrimare per lei, fosse la sposa e suora e figlia di Dio.

Ma questo pio artifizio di Dante è la prova inconcussa che la Beatrice della Vita Nuova era una creatura reale, e non un simbolo. Era una casta fanciulla, che rendeva buono l'amatore. E morì; e allora l'umile fanciulla che vedeva Dio, diventò più sapiente d'ogni sapiente di quaggiù: la sapienza stessa. Ella, che mandò Virgilio a Dante, cioè il consiglio di studiare, cioè lo studio, incarnava per Dante la fede, da cui muove il buono studio; la fede senza la quale Dante non l'avrebbe veduta più mai.

Un'umile donna Fiorentina la sapienza, dunque? E sì. O non era un'umile donna Nazarena quella che vide negli abissi del pensiero di Dio?

Umili tutte e due, e perciò alta l'una e l'altra; e la Fiorentina, devota della Nazarena e sua imitatrice, (1) inspira umiltà con la sua u-

(1) V. N. 10: « quella gentilissima, la quale fu distruggitrice di tutti i vizii e regina delle virtù ».

miltà. Quand'ella apparisce, il viso di Dante si veste d'umiltà; e « ogni pensiero umile nasce nel cuore », se parla; ed ella sen va « benignamente d'umiltà vestuta », quando si sente « laudare ». (1)

VI.

LA MIRABILE VISIONE

Dopo la morte di Beatrice, quand' ella fu *beata* oltre che *beatrix,* Dante ebbe tre visioni. La prima ebbe virtù di richiamare alla donna gentilissima i pensieri di lui che si erano sviati verso la donna gentile. Fu il « cuore » che « si cominciò dolorosamente a pentere de lo desiderio, a cui sì vilmente s'avea lasciato possedere alquanti die contra la costanzia de la ragione: e discacciato questo cotale malvagio desiderio, sì si rivolsero tutti li *suoi* pensamenti a la loro gentilissima Beatrice ». Ciò per « una forte imaginazione » nella quale a lui « parve vedere questa gloriosa Beatrice con quelle vestimenta sanguigne, co le quali apparve prima a li occhi *suoi;* e pareа*gli* giovane in simile etade ne la quale *egli* primieramente sì la

(1) V, N. 5, 29, 11, 21 (Sonetto v. 9 seg. cfr. v. 7), 26 (Sonetto v. 6).

vide ». (1) L' altra fu « una mirabile visione ».

Ma prima di accennare a questa, che non ci dice qual sia, il Poeta riporta un sonetto, in cui è pure una visione: la seconda. (2) Oltre il primo mobile, passa il sospiro del cuore di Dante tirato su da intelligenza nova messa in lui da amore e dolore. Nell' Empireo

> vede una donna, che riceve onore,
> e luce sì, che per lo suo splendore
> lo peregrino spirito la mira.

E lo spirito tornando parla sottile, e Dante non lo intende; pur intende che parla di Beatrice. Appresso questo sonetto gli apparve la mirabile visione. Egli dice: « una mirabile visione, ne la quale io vidi cose, che mi fecero proporre di non dire più di questa benedetta, infino a tanto che io potessi più degnamente trattare di lei. E di venire a ciò io studio quanto posso, sì com' ella sa veracemente. Sì che, se piacere sarà di colui, a cui tutte le cose vivono, che la mia vita duri per alquanti anni, io spero di dire di lei quello che mai non fu detto d'alcuna ». Orbene ciò che Dante vide in visione dopo la morte di Beatrice, è presso a poco, non si può dubitare, ciò che racconta d'aver veduto di lei nel suo Poema.

(1) V. N. 39.
(2) V. N. [Sonetto XXV].

In vetta al santo monte egli la vide, non invero dell'età di nove anni, cioè « in simile etade ne la quale *egli* primieramente sì la vide »; ma pure la vide

> vestita di color di fiamma viva.

È il colore di cui era vestita nella prima sua apparizione in vita e nella prima sua apparizione in morte. Solo l' « umile ed onesto sanguigno » fiammeggia. E Dante, nella Vita Nuova, tornò a Beatrice come Beatrice era tornata a lui; tornò a lei fanciullo, come fanciulla era essa tornata a lui. Egli si ricordava « di lei secondo l'ordine del tempo passato », e si pentiva del suo vil desiderio e piangeva come se i suoi occhi fossero « due cose che desiderassero pur di piangere ». Così sul santo monte sospira e piange e sta avanti lei. (1)

> quali i fanciulli vergognando muti
> con gli occhi a terra, stannosi ascoltando,
> e sè riconoscendo e ripentuti.

Le stesse lagrime, lo stesso ripentire: e ripentire e lagrimare per non più che desideri del cuore, per non altro che incostanza di ragione. Dopo, Dante sale con Beatrice di spera in spera, finchè può contemplarla: come? dove? Nell'Empireo, nel suo seggio di gloria, pura luce;

(1) Purg. XXXI.

così, dunque, e dove egli dice, in quel sonetto, che la vide lo spirito suo peregrino. Or che poteva essere quella terza visione, che Dante non ci dice qual fu? È forza credere ch'ella fosse quella che narrò nel Poema Sacro, poichè la visione del pentimento e quella della gloria, le quali precedono la mirabile, sono i due poli della Comedia. Invero Beatrice, così nella Vita Nuova come nella Comedia, richiama a sè l'amatore, mentre egli vilmente desiderava contra la costanza della ragione; e in fine si lascia a lui vedere entro lo splendore della sua gloria di *Beata Beatrice*, nell' Empireo. Questi due elementi, la conversione cioè di Dante e la transfigurazione di Beatrice, formano la divina Comedia: come non sarebbero essi gli elementi di quella visione ultima e mirabile, per la quale Dante propose di non dir più di Beatrice se non quando potesse più degnamente trattarne? È almeno probabile.

Ed è certo, quando ci ricordiamo chi è e che cosa è Virgilio nel Poema. È lo « studio ». Virgilio che conduce Dante a Matelda, cioè all'arte, è l'incarnazione di queste parole: « Di venire a ciò (a trattare di lei più degnamente) io studio quanto posso ». Le altre parole « sì come ella sa veracemente » sono tradotte nel secondo canto della Comedia. Virgilio dice a Dante d'essere stato mandato da Beatrice e di dover ricondurlo a lei: alla sapienza.

Ma in un'altra opera di Dante apparisce questo argomento: nel Convivio. In vero egli narra d'una sua tanta tristizia, che nessun conforto gli valeva. Allora provvide, per sanare, « ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi ». E così lesse il libro di Boezio e poi uno di Tullio, e s' addestrò così in Gramatica e trovò « vocaboli d'Autori e di Scienze e di libri ». (1) Studiava. Per dirla al modo simbolico che usò nella Comedia, Virgilio era andato a lui che piangeva e s'attristava in tutti i suoi pensieri. Studiava dunque. Per qual fine? Per giungere a una perfetta beatitudine la quale consisteva nel guardare gli occhi e il riso d'una donna. (2) Dunque Virgilio per dirla secondo l' allegoria del Convivio, conduceva Dante a Beatrice, a una beatrice.

Ma nel Convivio non c' è Virgilio. Lo studio o amore è uno degli elementi di cui si compone la « gloriosa donna », (3) la quale è così studio o amore della sapienza, cioè Virgilio, in uno, e Beatrice. Consolarsi della sparizion di Beatrice, rivedendola, dopo una sete di dieci anni, fatta luce e sapienza, e con lei sapienza amorosamente usare, è l' argomento della Comedia. Quello del Convivio? Amorosamente u-

(1) Conv. II 13.
(2) Conv. III 15.
(3) ib.

sar sapienza, cioè amar la Donna Gentile, per consolarsi della morte di Beatrice. L'argomento del Convivio è lo stesso dunque che quel del Poema, e si vede, che se non fosse stato interrotto, questo comento alle canzoni sarebbe stata una perfetta imbandigione di sapere, (1) qual fu la Comedia in cui la parola di Dante aveva a lasciare « vital nutrimento ». (2) L'argomento, lo stesso; le dottrine, uguali, eccetto che in menomi particolari; il fine, simile; il mezzo, identico: il volgare « da' letterati e da' non letterati inteso ». (3)

È dunque il Convivio ciò che nell' ultima carta della Vita Nuova si promette. C' è solo un divario : Il Convivio non è nella forma di visione.

E non essendo una visione, poichè la visione aveva a essere il venir di Beatrice a Dante e il ritorno di Dante a Beatrice, così, tutto rimanendo com' era, così Beatrice non incarna nel Convivio l' idea di sapienza. Dunque Dante ruppe fede alla gentilissima? Qualcuno l' ha detto, e in vero Dante aveva dato motivo a dirlo, correggendo il fatto della donna gentile che nella Vita Nuova è viltà desiderare, e nel Convivio è salute amare. Ma chi non vede

(1) Conv. II 13.
(2) Par. XVII 131.
(3) Conv. I 7.

quanto, in tal correzione, trionfa Beatrice? Dante scrive: (1) « Dico e affermo che la donna di cui io innamorai appresso lo primo amore, fu la bellissima e onestissima figlia dello imperadore dell' universo, alla quale Pittagora pose nome Filosofia ». Dunque al « primo amore » egli protesta d' essere stato fedele; perchè la morta gentilissima non avrebbe potuto dolersi di tal rivale, che non era donna, ma idea. O donna era, ma qual donna! Tale, sempre, che Beatrice stessa amava e che Beatrice stessa era assai lieta che Dante l' amasse! Poichè era la sposa dello Spirito; era quella sotto la cui insegna gloriava la gentilissima: era « quella reina benedetta Maria, lo cui nome fue in grandissima reverenzia ne le parole di questa Beatrice beata ». (2) Chi parlò d' apostasia? Nel Convivio Dante è innamorato della sposa e figlia e sorella di Dio. Chi parlò d' infedeltà? Nel Convivio Dante vuol cancellare dal suo primo amore, dall' amore inestinguibile per la gentilissima, quell' unica macchia che di quell'amore aveva narrata nel suo libello giovanile. Vuol cancellarla, nel momento in cui ha cambiato il proposito di scrivere la mirabile visione che accenna nella Vita Nuova, e sta per dare, in altra forma ma con la medesima sostanza, il

(1) Conv. II 16.
(2) V. N. 28.

frutto degli studi che annunzia in quel capitolo stesso.

Perchè il Convivio deve essere da noi guardato col medesimo occhio col quale il passeggere guarda al chiarore d' un baleno l' abisso sul cui orlo aveva il piede. Per il Convivio gli uomini rischiarono di non aver la Comedia! Il Convivio Dante sostituì al Poema Sacro! Il Convivio doveva essere, in altra forma ma con la medesima sostanza di dottrina, quel che fu il sacrato Poema! Anche nel lor fine secondario e personale, l' uno vuol ciò che l' altro. Se il Poema mirava a vincere la crudeltà che serrava il Poeta fuor dell'ovile, il Convivio doveva liberarlo dall' ingiusta pena « d'esilio e di povertà »; doveva rimarginare « la piaga della fortuna »; doveva dare sosta e riposo « al peregrino » che andava « quasi mendicando »; doveva offrire un porto al « legno senza vele e senza governo, portato... dal vento secco ».. Doveva adempiere, in fine, il desiderio dell' esule, cacciato fuori dal « dolcissimo seno » della bellissima e famosissima figlia di Roma; doveva adempiere il suo desiderio di riposarvi l' animo stanco e terminarvi il tempo che gli era dato. (1) E Dante esule e povero e peregrino e vile fatto nel cospetto di molti, nell'imbandir questo Convivio, nel rinunziare alla visione in

(1) Conv. I 3.

cui aveva a dire di Beatrice ciò che non fu detto d' alcuno, provvedeva, con una sollecitudine a cui è cosa trista e pia pensare, provvedeva a purgar d' ogni macchia il suo primo e unico amore. E così poteva affermare di non derogare dalla Vita Nuova, anzi di maggiormente giovarle. Egli in vero per una parte asseverava che non d' altra in terra era stato preso, che di quella che ora gloriava in cielo, e terminava « lo parlare di quella viva Beatrice beata », ragionando dell' immortalità dell' anima ; (1) e per l' altra diceva pur sempre che da quella morta gentilissima era stato tratto allo studio e alla conoscenza e alla sapienza ; poichè per consolarsi della sua perdita, egli si era dato a leggere libri e a entrare « nello Latino », egli si era innamorato della sposa dello Spirito, alla quale Beatrice era stata così devota come Dante. Un soave pensiero, che era vita del suo cuore dolente, andava ai piedi di Dio : un altro pensiero ora lo faceva fuggire, quel pensiero soave: cioè consolava Dante del suo dolore. Quale ? Quello che lo faceva guardare un' altra Donna. Ma qual Donna ? Una ch' egli omai doveva pensare a chiamare Donna cioè signora: la Donna (2)

pietosa ed umile,
saggia e cortese nella sua grandezza,

(1) Conv. 11 9.
(2) Conv. Canzone « Voi che intendendo ».

la Donna, dunque, « umile ed alta », la Donna in cui è misericordia e pietà, e che precorre al domandare. Oh! l'infedele, che si consola nello studio e nella scienza! Oh! l'apostata, che si consola pensando all'immortalità dell'anima, e alla verace sapienza che lo condurrà, per la misericordia della Vergine, a riveder Beatrice ai piedi di Dio!

Ma il Convivio rimase interrotto. Dante riprese la mirabile Visione. Quando? Quando disperò di salire al bel colle. Il Poema significa la rinunzia alla vita attiva o alla via del mondo, e l'ingresso nella vita contemplativa o nella via di Dio. La via del mondo è impedita dalla lupa che esprime la cupidità che si svolge in malizia. Questa non lascia passare alcuno per la sua via. Dante deve fare altro viaggio, se vuole scampare. Egli si ritrae avanti la bestia malvagia; è per ricadere nell'oscurità della selva. Egli sembra destinato a vivere come non fosse mai nato, a essere un di quelli infiniti che corrono nel vestibolo e che non lasciarono alcuna fama di sè: un servo, un cieco, un nullo. Un veltro, sì, deve venire a sgombrar la via rimettere nell'inferno la lupa. Ma fin che egli non sia venuto, vano è dirigersi al bel colle. Ora il veltro è colui che ci fu dato a lume e guida della vita civile: l'imperatore Romano.

Ebbene, quando Dante disperò dell'altezza? quando disperò di salire al bel colle? alla feli-

cità, vale a dire, della vita attiva? Si può scegliere tra queste due ipotesi: prima della venuta d'Arrigo, dopo la venuta di Arrigo. Se prima, egli aveva come un sentore del veltro che era per venire, e certo egli raffigurava in Arrigo il veltro. In vero nell' epistola a lui, quando fu disceso in Italia (nel 1310), Dante ricorre a imagini consimili. Arrigo deve uccidere l' idra, Arrigo deve uccidere la *vulpecula*, la vipera, la pecora infetta. Non ancora o non più pensava di cambiare la *vulpecula* di Cicerone nella sua lupa, allora; e questa considerazione vale come gravissimo argomento in favore dell' autenticità di questa lettera, contro la quale, del resto, non c' è alcun pregiudizio. Come avrebbe potuto un falsario sapere che Dante nella figurazione delle tre fiere aveva sotto gli occhi un dato passo di Cicerone? (1)

Or bene: accogliendo l' ipotesi che alla Comedia Dante si mettesse prima della venuta di Arrigo, si ammetterebbe questo assurdo: che Dante rinunziava alla vita attiva o civile, appunto quando poteva credere ch' ella fosse possibile. Meglio ricorrere alla seconda; e credere che Dante appunto a quella rinunziasse, quando ogni illusione in lui fosse spenta, quando l' ultima speranza se ne fosse andata; dunque dopo la morte di Arrigo in Buonconvento. E

(1) Epist. VII.

se ne può trovar la riprova mettendo a confronto l' epistola sopra citata e la profezia del veltro. Egli scrisse quella epistola perchè, come egli dice « il nostro sole (sia che questo ne insinui il fervor del desiderio o la sembianza della verità), o si crede che si fermi *(morari)* o si sospetta che torni indietro ». Continua meravigliandosi perchè così tarda irresolutezza *(tam sera segnities)* si frapponga. Lo rimprovera di credere che tutto l' impero si chiuda nei confini dei Liguri. Gli dice che tutto il mondo lo aspetta. Gli rinfaccia d' indugiarsi a troncar le teste dell' idra a una a una; di essere per consumare il tempo a Cremona; a Brescia, a Pavia, Vercelli, Bergamo... Oh! non viene in mente quel verso, in cui non suona solo la rima, ma riluce il pensiero:

questi la caccerà *per ogni villa?*

Non vedete perchè il poeta abbia pensato come uccisore della lupa un veltro (tolgo questa citazione al bello e dotto studio del mio caro Cian), (1) il veltro che era considerato nel medio evo come cane velocissimo, e di cui Dante stesso nel Convivio aveva detto, che la bontà propria era il bene correre? Non capite che egli

(1) « Sulle orme del Veltro, Messina, 1897 »: al qual libro, tutto acume e forza, rimando il lettore per ciò che si riferisce al Veltro.

dice perchè il grande Enrico non potè uccidere la lupa? Perchè non corse, perchè indugiò, perchè fu lento e tardo. *Rumpe moras:* diceva Dante all' imperadore da sotto la fonte dell' Arno. Velocità ci vuole, fa dire a Virgilio nella piaggia diserta. E così chi non sente piuttosto il dolore della speranza delusa, che il fremito della speranza risorta, nelle parole (1)

> O ciel, nel cui girar par che si creda
> le condizion di quaggiù trasmutarsi,
> quando verrà per cui questa disceda?

Non è l'esclamazione, questa, d'uno che aspetti, ma di chi aspettò o fu deluso. Persino quella espressione « par che si creda » rispetto a cosa, a cui Dante credeva benissimo, sa di sconforto supremo. Oh! il veltro fu pensato dopo la delusione di quella che egli chiamò invano *faustissima corsa* del divo Enrico; quando egli vide che corsa più rapida ci voleva, e più risoluto principe.

Israele non fu liberato. Il suo retaggio, che piangeva senza intermissione a lui tolto, non gli fu restituito. Dante continuò a gemere esule in Babilonia; non potè, tornato cittadino, respirare in pace e ricordare la miseria nel tempo felice. Anzi si fece più grave la condizione del suo esilio. Nella riforma di Baldo d' Agu-

(1) Purg. XX 13 segg.

glione si confermavano le sentenze contro lui. Egli riprese la sua dura via. Continuò a mendicare, a scendere e salire, e non sperò più. La sua vita era infranta per sempre.

E allora ripensò alla fanciulla morta, ripensò alla visione che aveva avuta di lei, nella quale essa dalla terra la richiamava al cielo. E allora, nella seconda disperazione della sua vita, riprese il disegno che aveva avuto nella prima, non meno amara. E gli studi che già allora aveva destinati alla visione mirabile, a quella ravviò e ricondusse.

Un'antica tradizione afferma che Dante ebbe un tempo il pensiero di lasciare il secolo e farsi frate minore. Si dice anzi che fu terziario, e che la corda, che gittò a Gerione, la corda che aveva cinta e con cui credè un tempo di prendere la lonza, era la corda di quell'ordine. Lo Scartazzini non rigetta la leggenda, e congettura che il proposito di Dante dovesse avvenire « nel tempo che corse dalla morte di Beatrice al matrimonio » suo. Lo Scartazzini ha ragione nel dar peso alla leggenda.

Quella tradizione spiega il fatto della corda, e consuona col significato della Comedia: perciò è attendibile. Ora quel pensiero sorse nel Poeta, prima che egli s'innamorasse della donna gentile, o dopo? Dopo: perchè quel pensiero di lasciare il mondo, e darsi allo spirito, è tutt'uno con la mirabile Visione, se questa è, come

è, tutt'uno col concepimento fondamentale della Comedia. Dopo, dunque, non solo l' innamoramento ma anche il pentimento, dopo le due imaginazioni nelle quali egli vide Beatrice giovinetta e Beatrice santa. Ma certo prima del suo matrimonio; prima dunque, non solo del 1300, ma del 1298. La mirabile Visione, che poi dal Poeta fu posta nel 1300, era stata veduta o, diciamo, concepita, prima.

Se avesse adombrato allora il suo disegno! Il principale personaggio del poema, sarebbe pur stato lui, Dante: Dante, che domato da un grande dolore, di quelli che vengono da Dio e non dagli uomini, lasciava la via degli uomini o del mondo, e s' incamminava per quella di Dio, dove avrebbe ritrovata la donna che aveva perduta. Sarebbe stato il poema della rassegnazione, la cui suprema parola poteva esser questa: Dio, tu me l' hai tolta nella vita, tu me la rendi nella morte: sii benedetto! Ma gli uomini, che esso avrebbe abbandonati, di nulla erano ancora rei verso lui, verso lui che guardava allora tutti con occhi d' amore, e indirizzava le sue dolci parole agli sconosciuti romei. Egli, ferito dal primo strale, si sarebbe rifugiato là dove non aveva a temere più altre ferite. Egli si sarebbe messo nel porto dopo un primo tuono, avanti lo scoppiare della procella.

Ma ora? Egli ritrovava nel suo cuore il dolor d'allora e il proposito d'allora; ma dove, ma

quale vedeva sè stesso! Bandito, infamato, dannato al fuoco, lontano dal luogo del suo battesimo, senza tetto e senza pane.

Il libello ascetico ch'egli avrebbe scritto, diventò la Comedia: il frate minore diventò il Cristo. Il dannato al fuoco, il mendico perduto tra gli uomini di corte, l'umile pedagogo, il modesto lettore dello studio, si sublimò sui tempi e sulle nazioni e sulle fazioni e sulle scuole e sui re e sui papi. Discese come il Cristo di San Paolo, per ascendere. Morì per vivere e per redimere. Fu più d' un eroe e più d' un apostolo. Volle fondare la città del ben vivere. Bandì una nuova Apocalissi e un nuovo Vangelo. Entrò nella morte dall'esilio e dalla condanna e dalla infamia; e uscì a giudicare i vivi e i morti.

Eppure chi lo guidava ora l' avrebbe guidato anche allora. Virgilio lo conduceva, Virgilio in cui non solo Dante ma tutti assommavano allora il concetto di studio e di scuola. Lo conduceva a una giovane morta. Nessuno sapeva la strada meglio di lui, che aveva cantato la discesa negl' inferi. Nessuno avrebbe significato meglio di lui questo concetto: lo studio che conduce alla vera sapienza per l' oltremondana via della contemplazione. E questo concetto è quello della Comedia e quello delle ultime parole della Vita Nuova che suonano: studiare per dir di lei, per tornare a lei, per riveder lei,

la morta amata. Dante riprese tal quale la mirabile Visione d' allora; che aveva messa da parte, prima, perchè non ancora addottrinato; poi... perchè? Perchè non abbastanza infelice! Perchè aveva ancora qualche rifugio di speranza nel mondo! Perchè poteva ancora ricoverarsi in qualche luogo che non fosse il regno della morte!

La fine dell'alto Enrico, come egli lo chiama, voleva dire per lui la perdita per sempre della patria. Se dopo ebbe qualche barlume di speranza, che il poema sacro vincesse la crudeltà dei proscrittori, allora, nel 1313, questo barlume non l'aveva. Fu quella fine che lo determinò all'altro viaggio; cioè a mortificare ciò che nella sua anima era di mortale, giù per gli abissi; e purificare ciò che nella sua anima era ancora di macchia e di caligine, su per il monte; e salire, bello della santa ira sua e della sua santa carità, a Dio, di spera in spera.

E quasi alla fine dell' altro viaggio, quando mancano appena i tre ultimi canti ineffabili dell' ineffabile Trinità, egli vede un seggio vuoto con su una corona. È il seggio destinato ad Enrico

> ch' a drizzare Italia
> verrà in prima ch' ella sia disposta.

Quel seggio deve ricordare a lui la speranza venuta meno, del suo ritorno in patria; deve ricordare a lui il momento, in cui scrisse il primo

canto della Comedia, quello che tutta la riassume. Oh! non fu il veltro, questi cui si aspetta il seggio vuoto! Oh! non fu rapido e forte, come doveva! Oh! l'esilio continuò più duro che mai! Pur quanta dolcezza nelle parole di Beatrice, che accennano al futuro ma riflettono il passato! Gl' italiani che non hanno accolto il buono Enrico sono assomigliati al fantolino

che muor di fame e caccia via la balia.

Dante, quando scriveva questo canto, sentiva già forse il freddo della morte. Pensate: in otto anni egli compì quel poema, cui pose mano cielo e terra! il cielo: la fede; la terra: il dolore. La vita di Dante, quando egli era a questo punto, dava forse gli ultimi guizzi: i tre altissimi guizzi di luce, che sono i canti della Trinità; poi si spense. Ebbene cantando il seggio vuoto dell'alto Enrico, egli ha una tristezza così dolce! così accorata! Esso non morrà in patria; non lo vedrà più il suo bel San Giovanni. E poco dopo Beatrice si allontana da lui e riprende il suo posto nella candida rosa. Essa gli è ora così lontana, come il fondo del mare dalla più alta regione del tuono. Presso lui è un sene, dal volto sorridente, dall' atteggiamento paterno.

Dante è avanti la morte. E non solo la sua anima è purificata e fatta degna di contemplare Dio, ma anche il suo dolore è lontano.

La mirabile visione è già tutta narrata. Dante può rifugiarsi, dall' amarezza della vita nella dolcezza del riposo; dall' esilio nella patria, dalla morte nell' immortalità.

Che cosa restava più, di quel dolore? di quel primo e di quel secondo, che si comprendono nella morte di Beatrice e nella morte di Enrico? La Divina Comedia.

L'adolescente si smarrisce non avendo la prudenza. La riacquista nella sua età piena. Si mette per la via del mondo, verso la felicità buona e non ottima. Vuol essere utile ai suoi simili. Ha, con la prudenza riacquistata, le altre tre virtù necessarie alla vita attiva. Ma la malizia degli uomini lo respinge. Non c' è chi governi, e l' ingiustizia regna. Allora l'uomo cambia di cammino. Si mette, per ispirazione della donna amata, che ora è morta e vede Iddio ed è la verace Sapienza, si mette nella via di Dio: si dà alla vita contemplativa, studiando per giungere all' arte e alla sapienza. L' arte gli deve servire per rivelare agli altri ciò che avrà veduto: chè utile anch' essa, e più dell' altra anche, è la vita contemplativa ai nostri fratelli.

Ma bisogna morire per fruire di questa vita: morire alla tenebra, e riaver in atto la luce o la prudenza; morire al peccato, sì della carne, sì dello spirito; e riavere in atto le virtù di temperanza, di fortezza, di giustizia.

E l' uomo... o non più l' uomo, ma Dante,

Dante si configura al Cristo, e muore come lui, e si fa viatore, nel mistico mondo, per divenire comprenditore e dire agli altri ciò che avrà compreso. Studia e ama. Muore alla carne o al peccato; muore alle sette ferite mortali. Ora ha la virtù. Sana le sette cicatrici; coi sette doni dello Spirito si fa degno di sette beatitudini. Attraversa il fuoco, che monda il cuore e l'occhio, e si fa tutto puro. Di cieco è veggente, come di servo si è fatto libero. Ha obliato ogni resto del peccato. È giunto alla perfezione della vita attiva. Così può passare all' altra, alla quale è disposto dalla prima. Ha la sapienza e ha l'arte di rivelarla altrui. Può salire al cielo. All' ultimo la sapienza umana non basta più. Soltanto quella che Vide gli abissi del mistero di Dio, può impetrargli la visione di Dio. E la sapienza umana è una frale donna di quaggiù, ch' egli amò e ama; (1) e l' altra, la divina, è

(1) Mi pare verisimile che nel concepire le coppie Lia e Matelda, Beatrice e Rachele, Dante avesse nel pensiero l'essere, ognuna delle due mogli del Patriarca, con un' ancella; Rachele con Bala, l' *inveterata*, Lia con Zelfa, l'*os hians*. Io penso ai segni «*veteris*» *flammae* che Dante conosce all' apparir di Beatrice (Purg. XXX 48); io penso alla bocca di Matelda che si apre al canto. Vedasi a pag. 543. Ne riparleremo. Ad ogni modo, qual trasformazione, sì di Bala e sì di Zelfa! E non voglio intendere che Dante imaginasse Beatrice (tutt' altro!) su Bala e Matelda su Zelfa, ma che cogliesse qualche cenno, qualche nota di simiglianza.

pure un' umile donna, la moglie d' un fabbro Nazareno. Con l'amor per la prima si ha la filosofia degli uomini; con l'amor per la seconda, si ha quell'altra che in Dio è « per modo perfetto e vero, quasi per eterno matrimonio ». (1)

Come il Cristo punì in sè i peccati del mondo, così Dante in sè uccide e cancella e oblia tutti i mali dell' anima umana. Come S. Paolo, che salì, come lui, vivente al cielo, egli ha appreso altissime verità, che Dante fa manifeste per la salute del genere umano nell' una e nell' altra via: in quella del mondo e in quella di Dio. Così Lia è la virtù « per la quale si provvede all' infermità e necessità » degli uomini; e Rachele è la sapienza donde l' uomo « impara alcunchè di celeste e immutabile ». (2) E Dante dallo studio fu reso abile all' uno e all'altro uffizio. Fu addotto da Virgilio a Matelda e a Beatrice. Inoltre, da Bernardo a Maria, da Maria a Dio.

E qui finisce il libro, la cui rubrica è **sotto il velame**, e comincia l'altro da ciò a cui il primo apre più presto che conchiuda: **la mirabile visione**.

FINE

(1) Conv. III 12.
(2) Vedi a pag. 543.

INDICE - SOMMARIO

I. Dante viene a dire d'essersi smarrito adolescente, non ostante che adolescente non fosse: il suo fu uno smarrirsi proprio dell'adolescenza; e anche il *sonno* è indizio d'essa, e le false imagini di bene sono le blande dilettazioni proprie d'essa. — II. Fu un traviamento scusabile con l'età e causato dalla semplicità del *cuore* (appetito), che s'ingannava; come si vede dall'esempio della Vita Nuova: ciò, non ostante la gravità dei rimproveri di Beatrice. — III. La terribilità delle espressioni Dantesche si spiega con raffronti del Convivio. — IV. L'oscurità della selva significa il manco di discrezione proprio dei fanciulli; e l'anima non riparava questo difetto con l'ubbidire. — V. Quel difetto è manco della virtù di *prudenza*, poichè *incostanza* fu quella di Dante. — VI. Si smarrì, non avendo la virtù che dirige; in una selva oscura, non avendo il lume; e amara come la morte, perchè il difetto di quel lume equivale al peccato d'origine; ed è perciò anche servitù; e perciò il limbo è una selva anch'esso; e v'è il sonno. (1) — VII. Nella notte pietosa lo rimise in via la luna, che è la *prudenza* senza la quale non è libertà d'arbitrio, come si conferma dall'interpretazione di Par. 27, 124 segg. — VIII. Dante,

(1) Si aggiunga che Dante dice d'essere stato *cieco*, allora. Purg. 26, 58. Vedi a pag. 346 nota 1.

dunque, travið per il difetto di prudenza, e si ritrovò per il racquisto di quella; e così travia il genere umano, per il difetto di quella virtù che ha da essere dell' imperatore. (1) Ma se nella selva non è alcuna virtù, non è nemmeno il vizio: è il peccato originale, non l' attuale. (2)

I. Confronto tra i correnti nel vestibolo e i sospesi nel limbo. — II. Il fatto degli angeli neutrali mostra che quelli del vestibolo non usarono del libero arbitrio; sì che ora devono seguire una insegna, che forse è la croce, la quale fu in vano per loro. — III. Quelli del limbo peccarono volontariamente in Adamo; e sono puniti più e meno di quelli del vestibolo, perchè non redenti affatto e perchè quasi involontariamente furono privi di fede: essi furono senza lume; chè il fuoco che è nel limbo è lume che è tenebra.

I. L'Acheronte non può essere passato dai vivi: dunque Dante, per passare, muore. E anche dalla selva, che equivale al vestibolo e al limbo, Dante, per uscire, muore. E quelli del vestibolo invocano con disperate strida la morte. — II. La qual è la seconda morte. Ma della prima morì Dante, di quella che è detta mistica, e che è il battesimo nella morte del Cristo, e che è rinascimento, e morte alla morte. E Dante, se rinacque, prima era morto. — III. Il lume per trovare il passo l' ha Dante dalla porta aperta, la quale significa la redenzione dell' uomo e la libertà del volere. La porta prima della morte del Cristo era serrata. Ella, così aperta, è rimprovero eterno ai vili, per cui la redenzione fu vana. —

(1) Cfr. a pag. 209, e cfr. Par. XIII 104.

(2) Aggiungere a pag. 5, nota 1: Vedi Purg. XXX 42: *Prima che io fuor di puerizia fosse.*

IV. La viltà di Dante muore nel luogo destinato ai vili. Poi passa il fiume morendo o rinascendo, con una figurazione del battesimo, che può essere il camminar sulle acque e il passaggio del mar rosso. E il più lieve legno è la croce. — V. Dante nel limbo mortifica la morte seconda data dal peccato originale. Poi muore, nell' inferno, d' altre due morti.

I. Dante fuor della selva (che figura il vestibolo e il limbo), riacquistata la prudenza, trova le tre fiere e « tanto giù cade », ritornando verso la selva dell'oscurità e della viltà. — II. Se la selva è il peccato originale, le tre fiere sono il peccato attuale, che si esplica in tre disposizioni cattive, che nell' inferno sono punite nell'ordine in cui si presentano le tre fiere, e l' una è più leggera, e le altre due sono simili tra loro, e fanno ingiuria; e prima è la violenza e poi la frode, e la violenza ha del leone e la frode ha della lupa; e il leone ha una brama sola come la violenza, e la lupa tante, come la frode, ed è bestia malvagia e malvagia e ria tanto la frode quanto la lupa. (1) — III. Cicerone è l' autor di Dante nella divisione della malizia in *vis* e *fraus*, e Cicerone raffronta la *vis*, al leone, e la *fraus* alla volpe, che Dante muta in lupa, per sue buone ragioni. (2) — IV. La lonza è incontinenza, come è dichiarato dal rimedio che val contro essa, e contro la femmina balba del purgatorio (che è la lonza rovesciata, per così dire). — V. La lonza è l' incontinenza di concupiscibile che si muta in incontinenza d' irascibile, e la femmina balba

(1) Correggi a pag. 137, r. 10 *da Beatrice* in *dall'aquila*. Aggiungi in fine, che Gerione, sozza imagine di frode, è detto bestia malvagia come la lupa.

(2) A pag. 142, nota 2, correggi un equivoco. Non è il Tesoro quello, ma sempre il *Mor dogma*, nell' ed. Romagnoliana del Tesoro tradotto.

viceversa. — VI. La corda gettata a Gerione che cosa significhi; e come confermi che la lonza è l' incontinenza. — VII. Perchè Dante non sciuse la corda nel primo cerchietto o nel terzo? La lupa non è l'avarizia; perchè qual peccato rappresenterebbero le altre due fiere, più lieve di questo che è un mal tenore? È l' avarizia sì, ma come peccato *quasi* d' ingiustizia e facile a tramutarsi in ingiustizia. — VIII. E così la lupa riassume le altre due fiere, componendosi di triplice inordinazione, nell' appetito, nel volere e nell' intelletto. — IX. È cupidità che si liqua in mal volere. Conclusione (1) con accenni alla equivalenza delle tre disposizioni ai sette peccati.

I. Dante aveva acquistato la *prudenza:* contro la lonza esercita con frutto la *temperanza* e la *fortezza*, contro la lupa, in vano, la *giustizia*. L'esercizio di queste quattro virtù è l' *uso pratico* dell' animo. Dunque il corto andare è la vita attiva. — II. È il cammino del mondo coperto di malizia, contro la quale e per il quale sono invocati la guida e il freno, cioè la regal *prudenza* (2) e la legal giustizia, cioè il veltro, cioè l' imperatore.

I. La porta aperta e le rovine sono effetti della stessa causa: riflettono, le tre rovine, le tre disposizioni. Ed esse servono ai vivi come la porta aperta. — II. Perchè dalla terza Dante non scende, ma risale. — III. Che cosa è il Veglio e la fessura. (3) È la vulneratio di Beda, che si esplica in quattro ferite, alle quali equivalgono i tre fiumi i quali sono in relazione con le tre rovine. —

(1) A pag. 196, ultima riga, correggi *che è bene* in *che non è bene*.

(2) Aggiungi la cit. del Par. XIII 104.

(3) A pag. 239 aggiungi le cit. riguardanti l' espressione « natura umana », da Par. VII 85, XIII 86. Cfr. pag. 374.

IV. E l' Acheronte è in relazione con la porta aperta. Ed è, l' Acheronte, la morte causata dal peccato originale, ossia l' ignoranza e la difficoltà. — V. In esse è involto tutto il peccar degli uomini, onde l' inferno tutto equivale al limbo e al vestibolo, come alla selva. Ma la redenzione di che effetto fu? — VI. Lo Stige si fa melma e la pietà di Dante cessa. Lo Stige è concupiscenza e infermità. Infermità è quella dei peccatori della palude, sì degli orgogliosi e sì dei tristi, che peccarono contro la fortezza, e sono audaci e timidi. — VII. Accidiosi tutti e due: non, color cui vinse l' ira, rei d' ira peccato, ma incontinenti della passione ira. Chè ira è passione che può condurre sì al bene e sì al male, come vogliono i Peripatetici e non vogliono gli Stoici. Quando conduce al bene, si dice *ira per zelum* e genera fortezza. E di fortezza danno prova Dante e Virgilio, e di non fortezza i fangosi. — VIII. L' esempio di fortezza per la giustizia è qui dato da un eroe, non da Virgilio stesso la cui fortezza è inferiore; da un eroe, da un eroe di Virgilio, (1) da un eroe esperto di quel cammino, da un eroe del limbo. (2) È Enea; e perchè. — IX. Gli eresiarche son colpevoli d' ignoranza « attuale », come d' ignoranza originale sono offesi quelli del limbo. Contro essa val la prudenza. La violenza e la bestialità sono una cosa. La bestialità punita entro Flegetonte è più propriamente che le altre specie, contro la giustizia, e perciò *malizia*, terza delle ferite di Beda. Come si governi, quanto a pietà, il Poeta in questo cerchietto di mezza incontinenza e mezza malizia. — X. Il volgere a destra significa premunirsi con la sapienza di Dio, giudi-

(1) A pag. 286 notisi che Enea risponde alla condizione che, vincendo egli, Virgilio possa aver detto ragionevolmente: vinceremo. Perchè Enea è un eroe della tragedia di Virgilio, è una creatura del suo pensiero.

(2) A pag. 286 e a pag. 293 aggiungere l' espressione di Virgilio a Catone: Minos me non lega. Purg. 1, 77.

ce, contro l' ignoranza volontaria degli uomini. La vergogna, in Malebolge, deriva dalla depravazione dell' intelletto. — XI. La pietà del Poeta e l' ira si esercitano secondo che nel peccato dei rei fu meno o più intelletto cioè coscienza del male che commettevano. — XII. È una guerra la sua, guerra che si compie con l' arme delle quattro virtù, mettendosi sotto Lucifero all'ultimo, e prima assoggettando tutti i mostri, che sono unicorpori, (1) bicorpori e tricorpori o tricipiti. Ciò configurandosi al Cristo; e agendo e patendo, come viatore, per riuscire a essere comprensore.

I. Il Letè e l' Acheronte sono misticamente lo stesso fiume, e il Letè è la fonte di vita e di misericordia, e così la fonte del Veglio è vita ai vivi e morte ai morti. E che cosa è il foro nella pietra? che cosa le rovine? Dante contempla nell' inferno. L' *altro viaggio* è la vita contemplativa. — II. Il purgatorio si riscontra con l'inferno nella divisione di tenebra, carne e veleno, e non in quella di incontinenza, bestialità e frode, sì nell' altra di incontinenza, di concupiscibile e d' irascibile, e malizia. — III. Sette sono i peccati dell' inferno come sette quelli del purgatorio, e sembrano proporzionalmente gli stessi, come è certo di tre. Ed è probabile anche degli altri, ritenendo che i peccati sono nominati dai loro *capi*, che sono unici in quattro e duplici in tre di essi. — IV. I puniti nel fango sono rei d' accidia, infermità equivalendo ad accidia, e assomigliando essi ai correnti nel vestibolo; e i puniti nelle arche sono pur rei d' accidia; in acquistare quelli, in vedere questi. Somiglianze tra antinferno, antidite, antipurgatorio. — V.

(1) A pag. 353, aggiungi che Cerbero sta a Lucifero, come il gustar del pomo, nel peccato primo, sta alla ribellione e disubbidienza e mala volontà. Ci corre; ma c' è una somiglianza materiale.

La bestialità è ira, come si prova con l'esame di molti passi di Seneca, che chiama ira la bestialità, quale è in Dante. Egli chiama pur ira quella che Dante chiama incontinenza d'ira. Ma in questo secondo punto Dante discorda da lui, essendo d'accordo con Aristotele e S. Tommaso e S. Gregorio. — VI. Dante chiama e dichiara la bestialità come ira. Sostrato comune ai peccatori del terzo girone del primo cerchietto. — VII. Ira è di codesti bestiali, perchè si ritengono spregiati e si mostrano indignati e sono puniti col fuoco. Analogia tra le pene dell'invidia nel purgatorio e della frode nell'inferno e della superbia là, e del tradimento qua. È detto superbo un reo d'ira e un altro d'invidia, per mostrare che l'*aversio* domina in tutti e tre i peccati di malizia; l'*aversio* che nella ghiaccia è *apostasia* speciale, oltre che *apostasia* generale, come è invidia in Malebolge. Giuda e Caifas. — VIII. Somiglianza della definizione d'invidia e superbia, e di quella di frode e tradimento. Somiglianza tra invidi e superbi; tra frodolenti e traditori. *I ritrosi passi*. Gli esempi di superbia e d'invidia e d'ira punite nel purgatorio. — IX. La fede uccisa dai traditori o apostati o superbi. Le bestemmia di fatto. Le quattro circuizioni della ghiaccia. La vergogna e l'orror per la fama nella frode e nel tradimento. — X. Perchè nelle cornici del purgatorio non sono traditori e frodolenti? Le sette beatitudini. (1) I sette doni. La Vergine sposa dello Spirito e gli esempi di Maria. I doni sono inversi alle beatitudini. Divergenza da S. Tommaso. Il dono della *scienza* è certo nella cornice dell'ira, dove è la beatitudine dei pacifici; il *consiglio* nella cornice dell'avarizia, con la beatitudine dei sizienti; l'*intelletto* nella cornice della gola, con la beatitudine degli esurienti; in quella della accidia la *fortezza*, con la beatitudine dei

(1) A p. 466, r. penult. correggi *settima* (sarebbe *ottava*) in *ultima*.

piangenti; la *pietà* in quella dell' invidia , con la beatitudine dei misericordi; il *timore* in quella della superbia, con la beatitudine dei poveri in ispirito. — XI. E nel paradiso vi è il dono della sapienza e della scienza nella spera della Luna e di Mercurio; e poi di nuovo più perfettamente quello della sapienza con la beatitudine dei mundicordi che vedranno Dio, nella spera di Venere ; e quello dello intelletto con la beatitudine degli esurienti, nella spera del Sole; e quello del consiglio con la beatitudine dei sizienti, nella spera di Marte; e quello della fortezza (per la giustizia) con la beatitudine dei piangenti (che saranno consolati), nel cielo di Giove; e quello della scienza con la beatitudine dei pacifici, nel cielo di Saturno; e nelle stelle fisse quello della pietà con la beatitudine dei misericordi; e nel primo mobile il dono del timore con la beatitudine dei poveri in ispirito. — XII. Vi sono forse i doni anche per il viaggio dell' inferno, specialmente nell' introduzione a esso viaggio, cioè nel colloquio tra Dante e Virgilio. Quali sono le fiamme dello incendio che non assale Beatrice ? Se Virgilio e gli spiriti magni e i parvoli innocenti saranno, secondo Dante, mai salvi. I doni dello Spirito qua e là nella via per lo inferno. — XIII. La paganità dell' inferno. Somiglianza con l' inferno di Virgilio. La cima del Purgatorio è un po' l' Elisio Vergiliano. Sotto la specie pagana è la realtà cristiana.

I. È contemplazione il viaggio per l' inferno e il purgatorio ; eppure è come la ripetizione del *corto andare* , che è simbolo della vita attiva. Come mai ? La vita attiva dispone alla contemplativa. Quindi l' *altro viaggio* è « dispositivamente » vita contemplativa. Perciò Lia si specchia e Matelda ha gli occhi luminosi. — II. Luogo di S. Agostino sul significato mistico di Lia e Rachele, riscontro con tutta la macchina del Poema Sacro. con-

(1) Si legga, per il concetto di Grazia che vien dalla Misericordia (vedi pag. 550., *Summa* Ia 2ae 111, 3. Così, per l'operare e il cooperare. L'importantissima definizione della Grazia che agisce *per inspirationem* flagrantissimae et luminosissimae *caritatis*, è in Aur. Aug. *de gratia Christi* I 38.

DEL MEDESIMO AUTORE

IN PREPARAZIONE

La mirabile visione

La poesia del mistero Dantesco.